

Mujer, biodiversidad y seguridad alimentaria en las comunidades Kechua-lamas

Gladys Faiffer Ramírez Luisa Elvira Belaúnde

Investigación - Documento de trabajo



Mujer, biodiversidad y seguridad alimentaria en las comunidades Kechua-lamas

Mujer, biodiversidad y seguridad alimentaria en las comunidades kechua-lamas

Gladys Mercedes Faiffer Ramírez
Luisa Elvira Belaúnde
Waman Wasi. Agosto 2016

© Mujer, biodiversidad y seguridad alimentaria en las comunidades kechua-lamas

Autoras: Gladys Mercedes Faiffer Ramírez y Luisa Elvira Belaúnde

© Waman Wasi - PRATEC. Editores.

© Waman Wasi - Centro para la Biodiversidad y Espiritualidad Andino Amazónica.

Jr. San Martín 2302, Barrio Ubos, Lamas, Departamento San Martín, Perú

Teléfono: +51 042 - 543316

wamanwasi@gmail.com / wamanwasi.com/wpress

© PRATEC - Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.

Jr. Daniel A. Carrión (ex-Martín Pérez) N° 866, 2do piso, Magdalena del Mar. Lima 17, Perú.

Teléfonos: +51 1 - 2612825

pratec@pratecnet.org / pratecnet.org/wpress

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N°:

Primera Edición: Setiembre 2016

Tiraje: 300 ejemplares.

Diseño de carátula e interiores: Gladys Faiffer

Fotos: Gladys Faiffer, archivo de Waman Wasi.

Impreso por: **AMC Editores SAC**

Av. Luis Braille 1509, Lima 1.

Teléfono: 51 1 3367518

amceditores@yahoo.es

Contenido

A. Mujer, biodiversidad y seguridad alimentaria

Gladys Faiffer

Introducción

El Centro para la Biodiversidad y Espiritualidad Andino Amazónica, Waman Wasi es una asociación civil sin fines de lucro que, desde el año 2002 realiza actividades vinculadas a la afirmación cultural de las comunidades indígenas kechua-lamas en el departamento de San Martín, en el oriente peruano. Waman Wasi ha desarrollado programas de apoyo y acompañamiento dirigidos a indígenas de diversos grupos etáreos de la población kechua-lamas.

La Sociedad Sueca de Conservación de la Naturaleza y el PRATEC – Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas son nuestras contrapartes en la ejecución del Proyecto "Warmikuna Tarpudoras". Mujeres Indígenas kechua-lamas, Biodiversidad, cambio climático y pequeña industria, de enero 2013 a diciembre 2014. Este proyecto es la continuidad de otro proyecto anterior llevado adelante el año 2012: "Warmikuna Tarpudoras" Mujeres Indígenas kechua-lamas, Biodiversidad y soberanía alimentaria".

A partir de los proyectos que desarrollamos a lo largo de los últimos años, pudimos evaluar que el aporte de la mujer indígena a la diversidad y variabilidad de cultivos, productos de la chacra y del monte, así como a la sustentabilidad de procesos productivos y regeneradores del paisaje local no se recogen ni valoran adecuadamente. Tampoco aparece valorado ni se recoge su aporte en las instancias de participación democrática en las instituciones locales de gobierno ni en la sociedad civil. Las relaciones de interacción en las que participan los pobladores rurales y los habitantes de la ciudad parecen mantenerse divididas sin dejar mucho espacio para el diálogo intercultural. Nuestro interés último apunta a estrechar la brecha entre ambos círculos de pertenencia cultural, para que a través del rol regenerador que juegan las mujeres indígenas en sus instituciones comunales, tanto como en la vida en la ciudad, los indígenas no solo sean sujetos de reconocimiento por parte de la sociedad civil y de sus autoridades sino que accedan al ejercicio de sus derechos y obligaciones como pueblos originarios y se abran espacios reales de participación, gestión y respeto a sus costumbres.

La motivación para este trabajo parte de las preguntas y retos que van surgiendo del trabajo de acompañamiento a las actividades del proyecto de mujeres sembradoras en Waman Wasi. Por ello consideramos importante realizar una investigación sobre el papel de la mujer en la crianza de la agrobiodiversidad y la soberanía alimentaria al interior las 18 comunidades indígenas kechua-lamas con las que trabajamos

por más de 10 años. Junto a las y los agricultores hemos reflexionado a partir de las acciones desarrolladas en favor de la vigorización de la diversidad cultural y biológica de las comunidades indígenas para apoyar y fortalecer los procesos de recuperación y fortalecimiento de la biodiversidad en los bosques y chacras, así como en la organización social de las comunidades indígenas Kechua Lamas con sus vínculos sociedad-naturaleza.

Tratamos de propiciar un debate regional acerca del papel de la mujer indígena en la crianza de la agrobiodiversidad y la importancia de la soberanía alimentaria a partir de estas 18 comunidades, con las organizaciones indígenas de base, municipalidades, escuelas, agencias agrarias e instancias regionales.

La investigación-acción en las comunidades nativas ha contemplado la siguiente metodología: entrevistas a mujeres y sus iniciativas relacionadas a la crianza de la biodiversidad y la relación de sus actividades al interior de su comunidad; participación en talleres con las comunidades, estudio de documentos, materiales y análisis de casos. Se espera que con la publicación de los resultados se exponga, mediante talleres y foros de diálogo con autoridades provinciales, distritales y organizaciones indígenas, el avance y resultado de la investigación.

Gladys Faiffer estuvo a cargo de esta investigación como miembro de Waman Wasi, de la que ha sido miembro desde el año 2002. Luisa Elvira Belaúnde realizó una evaluación a Waman Wasi en el año 2012 y desde entonces, se mantiene cerca de la institución.

Capítulo I

Situación y contexto histórico-social Kechua-lamas

1. Ubicación geográfica del departamento de San Martín.

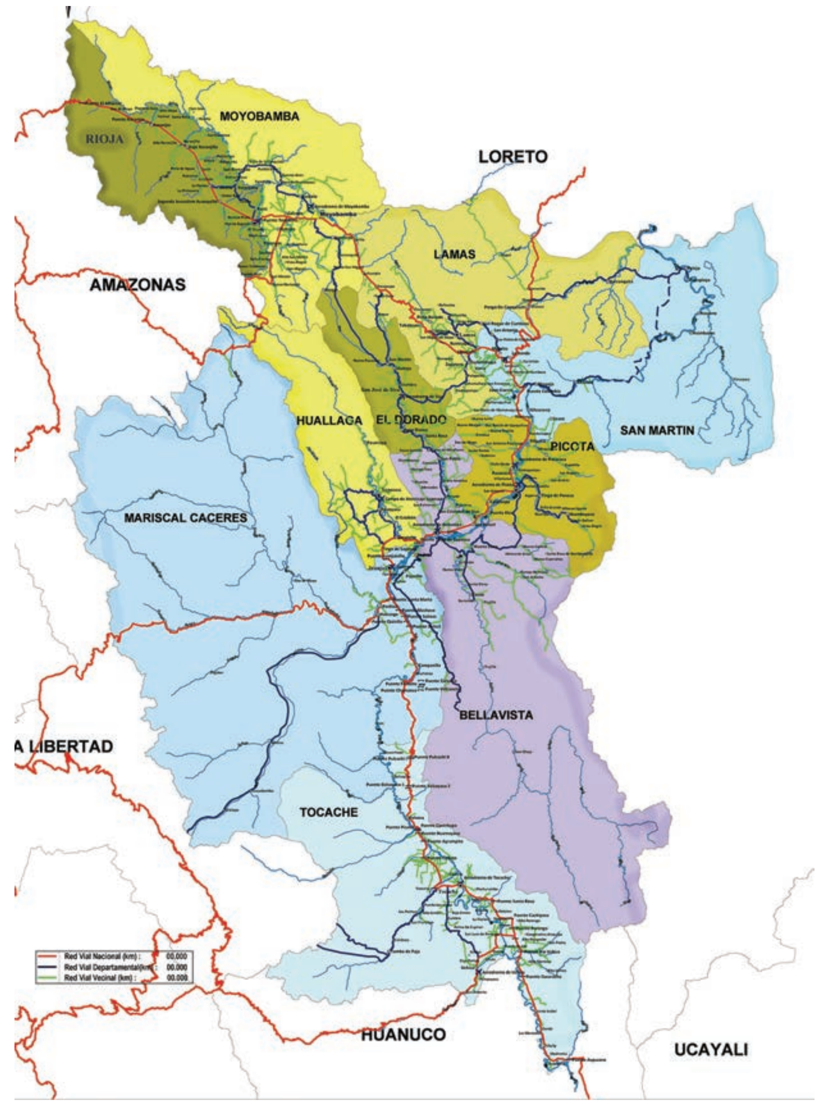
El departamento de San Martín, ubicado en el sector centro-septentrional del Perú, colinda con la cordillera andina por su flanco oriental, y su territorio está distribuido básicamente en ecorregiones: selva alta y selva baja o bosque tropical amazónico. En el pasado, su territorio integraba el departamento de Loreto, fue creado el 4 de Setiembre de 1906 por ley Nº 201 con las provincias de Huallaga, Moyobamba y San Martín. La capital del departamento es la antigua e histórica ciudad de Moyobamba.

Limita al norte y al este con Loreto; al sur con Huánuco; al oeste con La Libertad, y al noroeste con Amazonas. Tiene una superficie de 51,253.31 km^2, y una densidad poblacional de 14,51 hab./km^2. 5'125,331 ha. Comprende diez provincias (Moyobamba, Bellavista, El Dorado, Huallaga, Mariscal Cáceres, Picota, Rioja, Lamas, San Martín y Tocache), 77 distritos y más de 500 caseríos (ENAHO e INEI, 1996).

La población de los Kechua-lamas de la región de San Martín, según el Censo de 1993 asciende aproximadamente a 22,513 habitantes, dedicados principalmente a la agricultura de secano en laderas y pendientes, y en menor medida a la pesca, caza y recolección. Se encuentran en 51 comunidades, 14 de las cuales estaban reconocidas oficialmente según ese censo el año 1993. Ahora se suman a estas, 26 comunidades más reconocidas en el lapso que va desde el 2008 al 2011. Los núcleos rurales de asentamiento demográfico lo constituyen los llamados "sectores", en los que viven entre 10 y 60 familias dedicadas a cultivos de subsistencia y comerciales.

El amplio rango altitudinal que va desde los 200 hasta los 4,500 metros sobre el nivel del mar está asociado a una amplia diversidad de climas que va de "húmedo y frío acentuado" en la zona de puna hasta "cálido y húmedo" en el bajo Huallaga, pasando por una zona seca y cálida en el Huallaga central. Esta zona seca es una especie de depresión hídrica (ojo seco) que distingue a San Martín del resto de regiones Andino Amazónicas del Perú.

El territorio de San Martín se encuentra íntimamente asociado a una compleja red hidrográfica en la que el eje principal es el Huallaga. Los principales tributarios del Huallaga en orden decreciente por tamaño de cuenca son: Huayabamba, Mayo, Biabo, Sisa, Saposoa, Cainarachi, Chipurana, Tocache, Shanusi, Ponaza, Mishollo y Paranapura. Las altas tasas de precipitación registradas en los flancos orientales de la cordillera Oriental y Subandina han generado la erosión de las mismas, aportando sedimentos que se han desplazado a las partes más bajas del territorio, formando los valles del Alto Mayo, Huallaga Central, Bajo Mayo, Bajo y Alto Huallaga. Mientras tanto, en el llano amazónico, paralelamente al levantamiento de los Andes, se desarrolló una gran deposición de sedimentos, dando origen a un paisaje relativamente plano.



Como resultado de estos procesos se cuenta con una alta diversidad de ambientes físicos, que se diferencian por el tipo de roca y sedimentos. Estos dos factores, conjuntamente con el clima, las distintas unidades de vegetación y el tiempo, han generado también una alta diversidad de suelos. (Plan Forestal Regional de San Martín. 2008).

Cuadro: Ubicación Geográfica de la región San Martín

ORIENTACION	NORTE	ESTE	SUR	OESTE
Latitud	05º 23' 46"	06º 21' 35"	08º 46' 25"	06º 55' 57"
Longitud	77º 38' 11"	75º 27' 55"	76º 08' 35"	77º 47' 14"

2. Antecedentes del conflicto intercultural: Rasgos coloniales e indígenas de los kechua lamas

2.a. El espacio geográfico compartido

Las comunidades kechua-lamas forman parte del pueblo indígena kechua-lamas que habita en San Martín. Tienen como antecedente una historia de discriminación iniciada en la colonia que es arrastrada desde entonces, primero por la joven república, y luego por los gobiernos centralistas que se sucedieron a lo largo de nuestra historia nacional.

Esta situación de desigualdad encuentra sus raíces en la Colonia y en el sistema misional de administración y organización del espacio que fundó nuevos imaginarios. Según Luis Calderón, durante la época colonial, los nativos que ocupaban esta área del Huallaga central y el bajo Mayo y que hoy ocupan la provincia de Lamas, habrían sido obligados a mantener una economía de explotación que los utilizaba como mano de obra servil. Calderón sostiene además, que el modelo de relaciones sociales que impera hasta nuestros días y que mantiene sojuzgado al nativo kechua lamas sigue manteniéndose a través de la perpetuación del nivel cultural del nativo para conseguir mano de obra barata[1].

> Desde la imposición de la conquista española, los indígenas fueron empujados, en forma compulsiva, hacia una economía de explotación con el fin de retenerlos como reserva de mano de obra servil. En la actualidad, los mestizos han tratado de perpetuar el nivel cultural del nativo y mantener su status (rango, posición, reputación) con mecanismos más suavizados, de cualquier forma orientados hacia el mismo propósito: conseguir mano de obra barata.

Según refiere Calderón[2], antes de la llegada de los españoles, el área estuvo habitada por diversos grupos, 12 según datos de Steward (1963) con sus propias lenguas y costumbres, para los siglos XVII y XVIII. Se han documentado las primeras entradas de los conquistadores a la zona, señalando que en 1535 Alonso de Alvarado fundó Chachapoyas y llegó al río Huallaga.

La región del río Huallaga central se integró al espacio colonial entre 1536 y 1538[3] a la que accedía desde Huánuco y Chachapoyas; luego el virrey Hurtado de Mendoza ordena una serie de entradas en 1557 como la de Juan de Salinas Loyola, que entró por el río Santiago y Nieva llegando al Pongo de Manseriche y al río Ucayali. Pero recién hacia 1638 los jesuitas se instalan en Maynas estableciendo reducciones con los indios en la zona tratando de protegerlos de los encomenderos, para lo cual consiguieron una prohibición de encomiendas a través de cédulas reales.

---

1 Calderón Pacheco, Luis. "Relaciones Interétnicas entre mestizos y nativos kechuas en Lamas en el contexto de la globalización". En: **Comunidades locales y transnacionales: cinco estudios de caso en el Perú.** M., Carlos Iván Degregori. Editor. IEP, Lima, 2003: 58.

2 Calderón Pacheco, Luis. Ob.cit: 19.

3 Barclay, Frederica. "Cambios y continuidades en el Pacto Colonial en la Amazonía: El caso de los indios Chasutas del Huallaga medio a finales del siglo XIX". **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos.** 2001, 30 (2): 187-210

Sigue refiriendo Calderón, que en 1630-1635, se estableció la misión jesuita a cargo de los padres Concha y Herrera. Sin embargo, la fundación española de la ciudad Santísima Cruz de los Motilones de Lamas estuvo a cargo de Martín de la Riva y Herrera el 10 de octubre de 1656, en la que se distinguían seis grupos definidos de indígenas que fueron anexados a la ciudad como grupos o familias, ellos eran: Motilones, Cascaosoas, Tabalosos, Lamas, Suchichis y Amasifuines. (De Velasco, 1981; Amich, 1996 (1771); Figueroa, 1986 (1661).[4]

La distribución del espacio geográfico de la nueva ciudad siguió los usos y costumbres españoles, se distribuyeron los solares entre los principales y nuevos vecinos europeos que ascendían a 25 familias, dejándose asentar a los nativos en el área periférica oeste, donde actualmente se encuentra el barrio Wayku. Se reproducía así, lo que durante la época de la colonia se conoció como república de españoles y república de indios. Las autoridades españolas repartieron solares e indios entre los vecinos que lo habían solicitado, y aunque nombraron autoridades locales entre los nativos, en la práctica éstos estuvieron sometidos a las autoridades colocadas por los españoles.

Básicamente, la conformación de barrios en la ciudad de Lamas se ha mantenido hasta la actualidad, graficando dramáticamente la separación social y económica entre mestizos y nativos. Así la confrontación que diariamente ocurre en los espacios públicos como el mercado, la escuela, el templo y en instancias públicas como comisarías, ministerio público, bancos, etc., muestra la agresión y desprecio que recibe la población indígena mediante un trato paternalista o discriminatorio.

La relación asimétrica, al parecer, tendría su origen en las viejas formas de explotación que se practicaron desde el origen del choque entre culturas, no puede decirse que de encuentro, porque no habría existido un escenario en el que los actores involucrados estuvieran en igualdad de condiciones para plantearse un diálogo o intercambio de intereses en equivalencia. Como es de suponer, el conquistador, después llamado "pacificador"[5] impuso sobre los indígenas sus propios modelos socio culturales enmarcados en una concepción de espacio tiempo lineal que proponía una escatología milenarista que, a la vez que lo facultaba a explotarlo como mano de obra servil, lo conducía debido a su "discapacidad" y "minusvalía" hacia la senda de la evangelización y la salvación de su alma para Dios.

Por otro lado, hay que notar el aporte que el sistema misional a través de las reducciones incorporó en las formas y costumbres de los indígenas kechua lamas, pues debido a la reducción de los diversos grupos indígenas antes mencionados, debe haberse producido un encuentro de lenguas, imaginarios, costumbres y modos de relación muy ricos en las áreas de convergencia e influencia que cada uno ejercía. Sumemos a ello, la influencia de los sacerdotes jesuitas que impusieron además de la nueva fe, labores, oficios, escuela y nuevos elementos que se utilizarían en las relaciones con los conquistadores primero y luego con los mestizos. Es así que se

4 Calderón, Luis. Ob.cit.:26-27.

5 Ya en 1537 el Papa Pablo III había promulgado la Bula *Sublimus Dei*; a partir de 1573 por decreto de Felipe II se abolió la Conquista y desde entonces todos los actos de los españoles se denominaban actos de "pacificación". Por lo tanto, para la época del ingreso de los jesuitas ya no se llamaba oficialmente conquistadores a los extranjeros, aunque en la práctica se siguieran los patrones de imposición cultural.

conforma un nuevo estatus para los indios “catequizados” (Barclay 2001: 191) en la zona, que refería a indios menos violentos y “salvajes” comparados con los que no estaban en la misión o adscritos a una jurisdicción misional. Eran indios que se podían proteger por ser más “dóciles” y por tanto tenían un estatuto diferente entre los demás indígenas de otras zonas apartadas del medio Huallaga.

Ciertamente, las relaciones interétnicas han estado signadas por la economía. El interés de explotación del indígena local para acopio de productos que servirían para la subsistencia de la cultura dominante, así como los servicios que le prestaba como “lomo de carga” habrían sido los motivadores de la protección que se les prodigaba a los indígenas de Lamas en el siglo XVII y XVIII. Y aunque se abolió la mita a fines del siglo XVIII el abuso a los indígenas continuó y se les exigió el pago del tributo en bolas de algodón hilado que entregaban las mujeres y los hombres se usaban como lomo de carga, según lo refiere Scazzocchio[6], citada por Calderón (2003: 33)

Posteriormente a la ocupación española, durante los primeros años de vida republicana, y luego, durante el apogeo económico de Lamas en la región durante los años 1940 con la comercialización de café, maíz y algodón que abastecía ciudades y centros poblados aledaños, el modelo colonial persistió, pero ahora sin el sentido de protección del indio que se había fundado durante la época misional. Barclay (2001:196) en un estudio que hace acerca de los indios Chazuta, refiere que los cambios efectuados en la administración política, económica y territorial tuvieron gran importancia en la delimitación territorial de los nuevos distritos y provincias del Alto Amazonas, que, aunque mantenían gobernadores indígenas hasta fines del siglo XIX, en la práctica a partir de 1850 los cargos fueron ocupados por no indígenas ajenos al sistema misional. Así, el progresivo avance del Estado dejó de lado la administración étnica abandonándose así el pacto colonial.

Esta situación llevó a múltiples problemas en las relaciones entre mestizos e indígenas debido a la expectativa indígena -no cumplida- de continuar siendo considerados indios catequizados que brindaban determinados servicios “pactados”. En la medida en que este estatuto no fue respetado por los nuevos funcionarios del novísimo Estado, se producen rebeliones que preocupan a las autoridades de la cultura dominante. Sin embargo, la necesidad de esta mano de obra barata era imprescindible para la forja de lo que el liberalismo ilustrado se había fijado como nuevo norte al dirigir las riendas de la nación. A los indígenas se les continuaba utilizando como mano de obra servil -o explotada- para la extracción y comercialización del caucho, así como en las haciendas de los nuevos patrones que buscaban enriquecerse con la explotación de insumos para diversos productos que se comercializaban.

Los indígenas kechua lamas han mantenido su idioma, sus vestimentas que difieren de los demás grupos étnicos, sus modos de relación social vinculados a las familias, grupos de cabezonías, *choba-chobas, mingas* y otros. Sin embargo, a pesar de los aportes que puede haber brindado a los indígenas la experiencia misional

6 Ver: Scazzocchio, Francoise, 1981 - La conquête des Motilones du Huallaga Central aux XVIIe et XVIII siècles. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, pág. 108. X (3-4): 99-111; y su Manuscrito Investigación realizada entre 1974 y 1977 en Lamas. S/f. 485 páginas, “Entre Sierra y Selva” págs. 349, 351, 352 realizada bajo el nombre de: Barbira, Francoise.

durante la colonia, en el sentido de conocer y vincularse de cierta forma primero al conquistador, al sacerdote, al criollo y luego al mestizo, y aunque la relación aportó elementos culturales la experiencia también facilitó la domesticación y la superposición de una cultura sobre la otra.

Durante la época colonial el indígena tuvo ciertas ventajas comparativamente con grupos étnicos de otras reducciones misionales. Lo que apreciamos hoy a la luz de los acontecimientos es que los kechua lamas no han podido imponer la valoración de su identidad frente a los mestizos, herederos éstos últimos de los viejos modos coloniales de explotación, con el agravante de carecer del estatus que otrora les brindara el sistema misional. Por el contrario, el estatus al que hoy pueden acceder está restringido al reconocimiento dentro del propio grupo, por ejemplo, a través de las festividades en las que se ponen en juego relaciones sociales vinculadas al gasto económico por productos que compran a los mestizos y que, por supuesto incrementan las ganancias de estos últimos a costa del expolio de los propios indígenas.

Estos últimos, detentan una economía de subsistencia con ventas en el mercado local de los excedentes, pero carecen de representación, cooperativas, o instancias propias que los defiendan de la inequidad en los precios.

Las relaciones asimétricas esconden una carga negativa en torno al reconocimiento de las identidades indígenas por parte de los mestizos, que en sus tratos económicos para la adquisición de excedentes que los nativos llevan a vender, se traducen como lesivos a la dignidad que merece toda persona. Les pagan menos precio del que el indígena pide, lo tratan de engañar y además lo insultan.

Reproducimos aquí, a modo de ejemplo, un caso reseñado por Calderón (2003:80):

> Una viejita india va a vender su saco de maíz duro amarillo a 20 soles. Un mestizo la ataja para comprarle; éste le ofrece 17 soles, pero ella dice no. 20 son.
>
> *Mestizo*: ya pues mamita, toma 17 mira, aquí están...
>
> *Indígena*: no patroncito, no, son 20 nomás.
>
> *Mestizo*: no seas terca mujer anda recibe, de ahí te vas a descansar, mucho peso para ti.
>
> *Indígena*: no patrón...
>
> *Mestizo*: india bruta, no entiendes que debes descansar, mírate sudas por todos lados, crees que estás en el monte. (Luego de un tiempo de silencio de mirar a la viejita directamente a los ojos, prosigue) Toma anda mamita, recibe.
>
> *Indígena*: anda nomás patrón yo ya hago negocio.
>
> *Mestizo*: Bueno mamita... Tome le doy 18
>
> *Indígena*: ya pues 18.
>
> *Mestizo*: gracias mamita (sin contar saca un puñado de monedas de su bolsillo y le da a la viejita).
>
> *Indígena*: (cuando va a la bodega a comprar algunas cosas que necesitaba le entrega la plata al casero para que se cobre).
>
> *Casero*: falta plata, solo hay 14.50 soles, no me hagas perder el tiempo, su gente nada más sabe hacer perder el tiempo, fastidiar, váyase a su monte y nunca más baje.
>
> *Indígena*: (entre lágrimas la viejita) me engañaron...

Al parecer, un nuevo fantasma habría venido a cernirse sobre esta realidad de inequidad reflejada en las relaciones económicas de estos protagonistas, la pérdida de diversidad biológica. Rider Panduro Meléndez hablando del boom del cacao y el café que se vive en San Martín y que ha generado una sensación de prosperidad en algunos jóvenes kechuas de la comunidad de Pucallpa y centro poblado de San Miguel de Río Mayo, señala: [7]

> Es cierto que el cacao y el café son cultivos estables y generan ingresos económicos significativos a las familias campesinas; sin embargo, al sembrarse de modo denso y en extensiones grandes y con pocas variedades –solo dos o tres variedades de café y cacao, con una o dos especies permanentes como sombra– estos cultivos desplazan la diversidad biológica nativa de cultivos y especies forestales, frutales y medicinales, generando la disminución de mano de obra necesaria para el cuidado de esta diversidad.

En la ciudad de Lamas, en las reuniones de escuelas y colegios a los que asisten mestizos y nativos, los indígenas no participan con la palabra: escuchan y acatan los acuerdos, que la mayoría de veces involucran cuotas económicas con los que ellos no pueden participar, pero no dicen nunca nada. Luego, son tachados de irresponsables e incumplidos cuando no pueden cubrir la cuota acordada.

Abundan los ejemplos de esta asimetría en las relaciones: en las celebraciones religiosas en el tempo de la plaza principal, los nativos se sientan atrás y jamás miran a los ojos de los mestizos, mantienen la mirada baja. En la posta médica se escucha a las enfermeras formadas en la ciudad de Tarapoto llamar “malas madres” a las nativas por no darles a sus hijos las medicinas que ellas les entregan sin considerar las propias costumbres y visiones acerca de las propiedades curativas del monte y los vínculos con los espíritus que las mujeres conocen y aplican.

> En la Posta dan mala atención, las mujeres nativas cuidan primero al niño. Pero en la posta les dicen: “las madres no cuidan a sus hijos”. Gritan a las madres, hay mala atención en la posta del Huayco, ese es un seguro de muerte. En vez de estar trayendo, mejor darles sus plantas medicinales. (Juan Pablo Cachique Sangama. Comunidad nativa Alto Pucalpillo)[8].

La relación conflictiva se ve posibilitada, por un lado, debido a una incapacidad de reflexión por parte de la sociedad mestiza acerca de los temas que involucran la alteridad, de otro lado fomentado por los usos y costumbres heredados de la época colonial y misional que fundó patrones culturales y figuraciones mesiánicas que le dieron cuerpo a un imaginario y dejaron huellas profundas en los modos de construcción de redes sociales, económicas y políticas en la población mestiza.

Para pensar una adecuada interrelación entre los grupos nativos y mestizos sería necesario replantear los modos económicos de producción que hacen converger a

7 Panduro Meléndez, Rider. Los jóvenes kechua-lamas y la agricultura sostenible. En: LEISA Revista de Agroecología, Número 27, Vol. 1, de abril 2011. http://leisa-al.org/site/Revistas/Articulo/253732/Html/los-javenes-kechuas-lamas-y-la-agricultura-sostenible?keepThis=true&TB_iframe=true&height=500&width=600

8 Waman Wasi 2009. ¿Por qué luchamos? Módulos sobre derechos de los pueblos indígenas Kechua Lamas. Documento de trabajo.

ambas sociedades en el trato cotidiano, no sin antes fomentar a través del Estado un nuevo pacto que involucre principios éticos y de derechos humanos, así como de la responsabilidad para con el planeta contemplando también el mantenimiento de la diversidad biológica, que es una tarea a la que se han dedicado ancestralmente indígenas como los kechua lamas en el espacio geográfico de lo que ellos consideran su territorio, manteniendo y criando gran diversidad de plantas y animales de la que hoy nos enorgullecemos y que los mestizos pueden explotar desde la colonia.

3. El Estado frente a la tarea de inclusión social y fomento de la participación

El Estado tiene la tarea por mandato constitucional de corregir la situación de exclusión en la que han estado inmersas las diversas culturas, pueblos y comunidades amazónicas del país. Concretamente, de la cultura kechua-lamas en San Martín, Perú, de la que aquí nos ocupamos.

El debate nacional abierto luego de los lamentables sucesos de Bagua del 5 de junio del 2009, enfrenta supuestos no discutidos pero que yacen en el imaginario social de todos los peruanos: el racismo, la falta de reconocimiento, la intolerancia hacia la diferencia y un modelo de desarrollo y nación que se asume como único, enarbolándose como bandera de identidad nacional.

La categorización que sufren los grupos étnicos al interior del país por parte del ex Presidente García en su discurso de octubre del 2008 publicado en el diario "El Comercio" es de un manifiesto racismo y desprecio hacia la multiculturalidad. Así, queda planteado en el "Síndrome del perro del hortelano" que aquellos que no quieren la explotación extractivista de la minería y el petróleo no quieren el progreso y el desarrollo del país, porque ni comen ni dejan comer. El 5 de junio del año 2009, el Presidente García afirmaba a los medios de comunicación:

> Ya está bueno, estas personas no tienen corona, no son ciudadanos de primera clase que puedan decirnos 400 mil nativos a 28 millones de peruanos, tú no tienes derecho de venir por aquí, de ninguna manera, eso es un error gravísimo y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo.

Se dejan de lado, a la vez que se desvalorizan, cosmovisiones distintas que contemplan a la naturaleza no como recursos despojados de voz sino como entidades con las que se ha construido una delicada y compleja trama ritual, ecológica y social de la cual depende la vida misma. Estas concepciones se soslayan y se consideran "atrasadas" e incompatibles con el modelo de desarrollo que el Estado está representando, pero se olvida el Estado que debe también representar a las minorías, a los diversos grupos étnicos que han existido en este territorio, aún antes de que el Estado se convirtiera en tal.

En el Perú, que se ha reconocido como un estado plurinacional, las relaciones sociales y la normatividad que regula las actividades no pueden estar condicionadas por el supuesto de un solo bien común o idea de vida buena dictada imperativamente. Un

Estado por mandato ético y constitucional debiera redistribuir bienestar y fomentar el desarrollo para todos sus habitantes. La idea de un Estado que instaura una sola forma de vida buena fue pensada en sus inicios como la extensión del dominio que otrora ejercía el monarca sobre sus vasallos. Ante el nacimiento de las ciudades o primeras urbes, y con el nacimiento del individuo nace el contrato social que otorga poder al Estado que representa al individuo y defiende sus derechos dentro y fuera de la nación.

Veamos sino, los Comentarios a la sentencia 022 del Tribunal Constitucional recaída en el expediente de Acción de Inconstitucionalidad 022-2009-PI/TC contra el Decreto Legislativo 1089 y su relevancia para la interpretación de los Derechos de los Pueblos Indígenas, publicado en la revista Gaceta Constitucional Nº 31 de julio 2010, realizado por Carlos Soria Dall'Orso, Valeska Ruiz Peña e Ileana Rojas Romero. En relación a los derechos que los pueblos indígenas, se señala que, además de los derechos ciudadanos conferidos a todos los peruanos, deben ser reconocidos sus derechos colectivos.

> …no basta que el Estado reconozca y respete derechos individuales, como el derecho a la vida, a la dignidad, a la integridad, a la libertad, entre otros; sino además, garantice el reconocimiento y respeto a lo que se denomina el núcleo duro de los derechos colectivos, como son el derecho a la tierra, al territorio y a sus recursos, a mantener la cultura, a reconocer las identidades propias, a autogobernarse, al pedido de consentimiento libre, previo e informado en decisiones que les pueden afectar y a la autodeterminación[9], como lo contempla la normativa internacional[10].

Angela Meentzen, en Políticas Públicas para pueblos indígenas, hace una revisión de la situación indígena en el Perú e indica la ausencia de políticas que el Estado ha aplicado a favor de los pueblos indígenas[11]. (p. 161)

> Hasta hoy en día no han existido en el Perú políticas públicas coherentes, articuladas y continuas para los pueblos indígenas. Este hecho se debe entre otras razones a que, en comparación con los países vecinos, el rol político de los movimientos indígenas ha sido hasta ahora menor, y no es posible realmente comparar su influencia con los de Bolivia y Ecuador.

En el contexto socio-político, creemos que los kechua-lamas se encuentran en un estado de exclusión debido a que el Estado no aplica políticas distributivas de los bienes con equidad y no cumple su papel fundamental de respeto a la identidad cultural ni de velar por el bienestar de todos sus miembros.

Las comunidades nativas se enfrentan a políticas de gobierno que al no tomar en cuenta su dinámica sociocultural propician la grave alteración de sus patrones agrícolas, económicos, de salud y prácticas adecuadas de cuidado del medio ambiente, así como la pérdida de biodiversidad, afectando así su supervivencia y colocándolas en una situación de precariedad.

9 Que no supone lograr una independencia de los pueblos indígenas respecto del Estado, sino más bien lograr que se respeten sus condiciones de vida dentro del Estado.

10 Directrices sobre asuntos de los Pueblos Indígenas. Grupo de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Febrero de 2008

11 Meentzen, Angela. **Políticas públicas para los pueblos indígenas en América Latina.** Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia. Fundación Konrad Adenauer. Programa Regional Participación política indígena en América Latina. Lima, 2007.

La ausencia de políticas económicas y sociales inclusivas que involucren a las poblaciones indígenas en San Martín proviene del desconocimiento, por parte de las autoridades de la región y sus funcionarios, de los imaginarios y proyectos de desarrollo endógenos que mantiene la población indígena. La situación de marginalidad en la que se encuentran las comunidades con respecto a la toma de decisiones que los involucren, obedece también a la falta de voluntad política de los gobiernos locales y regionales para dialogar e incluir a los grupos indígenas en proyectos sociales que respeten su cosmovisión y derechos.

Se asume que el desarrollo se logrará insertando a la región en modelos económicos de tipo liberal, atrayendo grandes inversionistas que manejen los recursos naturales y produzcan para el mercado global: biocombustible, penetración de carreteras, explotación de tierras para monocultivo, pero no se valorizan las pérdidas que se provocará a la biodiversidad debido a la contaminación ambiental. Tampoco se tiene debida conciencia de la agresión y violación de derechos humanos que implica el intento de asimilación étnica.

Existe jurisprudencia reciente vinculada a los derechos de los pueblos indígenas que debe ser aplicada por los funcionarios del estado nacional, regional y local para incluir en el proceso de desarrollo nacional a los pueblos indígenas largamente olvidados del país.

La presencia de la ONG Waman Wasi, a través de sus programas desde hace más de 10 años, ha potenciado la reflexión al interior de las comunidades en torno a derechos de los pueblos indígenas y a la participación y representación de las comunidades en la región. A través del fortalecimiento de las redes de familias indígenas dedicadas a la agricultura en 16 comunidades, se han revalorado los saberes y tradiciones, y el conocimiento de sus derechos en la recuperación de sus territorios ancestrales. Su relación con instituciones públicas ha sido continua, estimulando en éstas espacios de reflexión e impulso de políticas inclusivas.

4. Antecedentes del trabajo institucional

Aunque partimos del análisis de la utilización de la categoría de género en las políticas y prácticas de desarrollo local, procuramos, en este texto, profundizar en la comprensión indígena y moderna del concepto de género. Nuestra propuesta, a partir de las evidencias, es resaltar el papel de las mujeres en la crianza de la biodiversidad y de la comunidad.

Los proyectos institucionales que hemos llevado adelante se han realizado desde una óptica alternativa. Consideramos que los conceptos vinculados a los objetivos del milenio o las lógicas de desarrollo a partir de esquemas del feminismo, y otros del llamado desarrollo sostenible, no consideran lógicas propias de las comunidades indígenas. Acompañar a las comunidades indígenas kechua-lamas ha implicado involucrarnos en sus imaginarios y ontologías amazónicas, para los cuales hemos ido construyendo metodologías particulares y propias para cada acción y grupo humano específico.

De este modo, los talleres, pasantías y convivialidad compartidos con los diversos protagonistas indígenas han ido provocando cuestionamientos, reflexiones y nuevas propuestas de métodos a aplicar al interior del Waman Wasi.

Contamos con una base documental inicial producto de los diversos proyectos desarrollados en el acompañamiento a las comunidades kechua-lamas. Esta riqueza de materiales: fotografías, videos, programas de radio, documentos a partir de entrevistas, foros y demás, han sido de utilidad para ilustrar el rol que cumplen las mujeres indígenas al interior de las comunidades, tanto en la alimentación de la familia como en las relaciones sociales *ad intra* e intercomunales.

Parte de esta documentación es el aporte de la antropóloga Luisa Elvira Belaúnde, que llevó adelante una evaluación-investigación de las mujeres sembradoras durante el año 2012, y una pequeña investigación en agricultura campesina.

No podemos dejar de mencionar el aporte invaluable de nuestro equipo de trabajo conformado por Luis Romero, Zadith Coral, Leonardo Tapullima, Gregorio Sangama, Girvan Tuanama y Melitón Panduro, sin cuyo aporte, sinergia y creatividad no hubiéramos podido realizar este trabajo. El asesoramiento de Jorge Ishizawa y Grimaldo Rengifo aportó reflexión, dirección y contenidos ante cada escollo. Agradecemos a Luis Elvira Belaúnde su acompañamiento y sugerencias en el desarrollo de la presente investigación, así como su anuencia para aparecer en esta publicación. Finalmente, debemos hacer extensivo el agradecimiento a la Sociedad Sueca de Conservación de la Naturaleza por su incondicional acompañamiento a lo largo de estos más 10 años.

Todos estos fueron insumos para llevar adelante este trabajo sobre mujeres y biodiversidad. Cada uno se reseña adecuadamente en donde es pertinente, para que el lector se remita a las fuentes.

5. Distribución de las comunidades y asentamientos indígenas en la región San Martín.

Según el Directorio de Comunidades Nativas en el Perú (IBC, 2012:104-109), las comunidades nativas kechua-lamas inscritas y tituladas, según consta en el Directorio de Comunidades PETT, hasta 1997 fueron 14. Desde el año 2006 al 2011 se han inscrito 32 comunidades nativas que están pendientes de titulación. Finalmente, hay todavía 9 comunidades kechua-lamas pendientes de inscripción y titulación a la fecha que se realizó esta investigación. Según los datos del Directorio de Comunidades Nativas en el Perú, las comunidades inscritas y tituladas sumadas a las que se han inscrito recientemente, pero aún no tienen territorios titulados y las que todavía no se han inscrito ni tienen titulación ascienden a 55. Sin embargo, el Consejo Étnico de los Pueblos Kechua de la Amazonia- CEPKA, reconoce 79 comunidades indígenas kechua-lamas afiliadas a su federación.

Cuadro 1. Distribución de comunidades Kechuas por Provincia.

Provincia	Número de Comunidades Nativas Kechuas
Lamas	21
San Martín	15
Bellavista	06
Picota	09
El Dorado	28
TOTAL	**79**



Capítulo II

Agricultura indígena y biodiversidad

Queremos resaltar la importancia de la agricultura indígena en la crianza y cuidado de la agrobiodiversidad y del paisaje. Sabemos que la gran variabilidad de especies que enriquece la diversidad amazónica es resultado del proceso de domesticación iniciado con la presencia humana hace aproximadamente 12,000 años. Este proceso continúa realizándose hoy gracias al conocimiento y desarrollo de prácticas locales adaptadas a cada entorno. La modalidad de siembra de cultivos en asociación al interior de la misma parcela, así como la rotación chacra-purma-chacra, es lo que caracteriza la agricultura indígena en esta región.

La siembra de un cultivo en asociación con otros ha producido un conocimiento especializado en torno a la chacra y la relación monte-purma. Este tipo de agricultura junto con el cuidado del bosque es resultado de la interacción social y de las relaciones sociedad-naturaleza que, en este caso, el poblador amazónico kechua-lamas ha desarrollado por generaciones, para obtener alimento, medicina y que le ha permitido también articular las relaciones culturales para el buen vivir.

1. La agricultura indígena

Al realizar sus actividades cotidianas en el cuidado y crianza de las chacras-montes, las comunidades indígenas kechua-lamas muestran sus potencialidades reflejadas en la agrobiodiversidad, en la producción agrícola y en el uso que hacen de los productos. El uso de estos productos está dirigido al autoconsumo y al mercado local. Estas potencialidades muestran el papel de la mujer en la crianza de la biodiversidad.

Esta investigación sobre el papel de la mujer en la crianza de la biodiversidad se ha basado en los resultados de una investigación institucional que recogía los siguientes elementos:

a. Conversación con los agricultores y las agricultoras seleccionados.
b. Elaboración del croquis de las parcelas.
c. Determinación del tamaño de las parcelas.
d. Uso (producción o descanso).
e. Diversidad por cada parcela.
f. Procesos de producción por cada parcela.
g. Cantidad de jornales, insumos (propios y comprados), y herramientas por cada proceso. Valorización aproximada de los costos de producción por cultivo.
h. Prácticas conservacionistas y de adaptación al cambio climático en los procesos de producción.
i. Cosecha y selección de la producción, midiendo la producción que se obtiene

de una chacra campesina a través de muestras efectuadas en diferentes momentos de cosecha a lo largo de una campaña agrícola. Las muestras se tomaron en chacras de campesinos criadores de diversidad.

j. Volumen y destinos de la cosecha. Canales de mercadeo en el caso de la producción orientada hacia el mercado. Precio y volúmenes de venta.
k. Transformación y procesamiento de las cosechas.
l. Consumo. Cantidad de comida al año que va a las familias. Tiempo de duración de las cosechas por cada producto. Cultura culinaria local: el calendario anual de comida. La cocina; instrumentos, y formas de preparación y consumo de las comidas. Cantidad de alimentos comprada. Costo y lugares de abastecimiento.

Con los resultados reportados de la investigación publicada en febrero del 2012[1], hemos construido otra matriz que desarrollaremos en el siguiente capítulo, y que muestra las actividades agrícolas, roles y prácticas culturales como el aporte de la mujer indígena kechua-lamas en el proceso de crianza de la biodiversidad y cómo contribuye en la alimentación y sustentabilidad familiar y de las comunidades.

2. La producción chacarera de la biodiversidad. Estudio de caso: Familia de Andrés Sangama y Teófila Cachique Guerra[2]

En este acápite queremos mostrar el caso de la familia de Andrés y Teófila, moradores de la Comunidad Alto Pucallpillo para adentrarnos un poco en la dinámica diaria vinculada a la producción y crianza de cultivos destinados a la alimentación familiar y cómo contribuyen al desarrollo de los roles y responsabilidades compartidas.

En la Comunidad de Alto Pucallpillo, distrito de Shanao, Provincia de Lamas, Andrés y Teófila tienen cinco hijos, viven muy cerca al tambo de los padres de Andrés. Poseen un terreno adquirido hace más de 15 años. Ese terreno lo ha trabajado desde que era del padre de Andrés, don Pedro Sangama. Ahora se dedican casi exclusivamente a la agricultura y a la crianza de animales menores como aves de corral, y al cuidado de los hijos; dos de ellos asisten a la escuela primaria y los otros tres los acompañan en la crianza de la chacra.

A nivel familiar, están vinculados más cercanamente a quienes ostentan un parentesco familiar: los padres de Andrés, la hermana de Teófila doña Carolina y la cuñada de Andrés, doña Adilia. Con éstas tres familias mantienen una estrecha relación de ayuda mutua y solidaridad para cultivar, sembrar y cosechar la chacra. Sin embargo, en los momentos festivos la relación se extiende más allá del parentesco familiar cercano, vinculando adicionalmente a las familias extendidas que viven en otras comunidades.

1 Waman Wasi. La Pequeña agricultura en la Región San Martín. Ensayos, Lima 2012.
2 Waman Wasi. Ob cit.

Nombre	Parentesco	Edad	Grado Instruc.	Ocupación	Observaciones
Andrés	Padre	48	Primaria	Agricultor	
Teófila	Madre	43	No	Agricultura/casa	
Zulmith	Hija	24	4to Primaria	Agricultor	
Maritza	Hija	19	6to P	Agricultor	Pedida Matrim.
Hugo	Hijo	16	6to. P	Agricultor	
Lucho	Hijo	13	6to. P	Agricultor	
Alicia	Hija	08	1er P	Agricultor/estudio	

Fuente: Actualizado de Waman Wasi. La Pequeña agricultura en la Región San Martín. 2012: 17

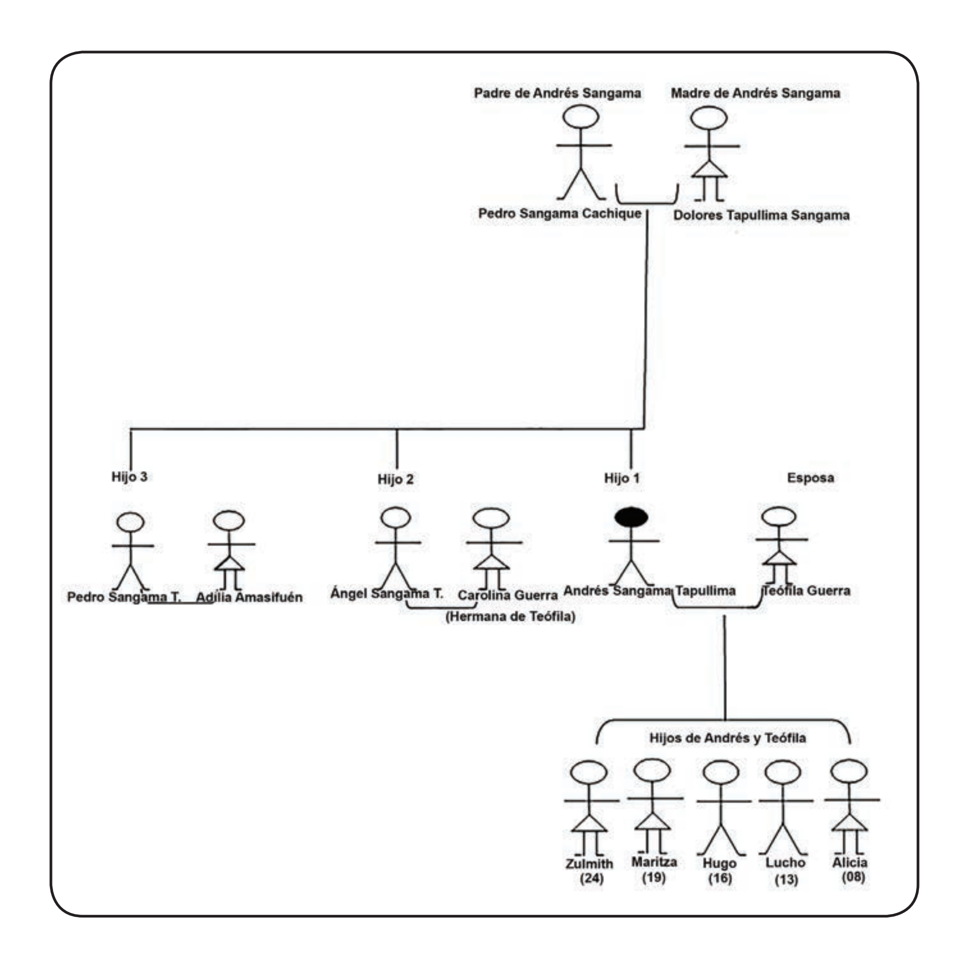
Los hijos de la familia: Zulmith, Maritza, Hugo, Luis y Alicia, quienes han cursado estudios primarios y dos de ellos actualmente estudian primaria, todos ellos tienen un gran apego a sus padres y muestran dedicación a la agricultura. Tienen habilidades y saberes para hacer tejido y cerámica, que es una habilidad propia de las mujeres; mientras que la cestería y la música son propias de los hombres.

Para las actividades familiares, durante el año, casi 9 meses permanecen en su chacra dedicándose a las siembras y cosechas de todos los productos, y solo de dos a tres meses se dedican a otras actividades para conseguir ingresos para necesidades básicas vendiendo su fuerza de trabajo en los cafetales de la zona de chontales. Existe una dedicación importante a la crianza de aves de corral que provee de carne fresca y huevos, así como para cumplir con los compromisos en los ayudanteos en los que se aporta aves.

Las tierras solo las heredan los hombres. Otra modalidad de acceso a la tierra es por compra a otros comuneros. En el caso de Andrés y familia, ellos han adquirido un terreno. Sus padres no han anticipado la herencia. Andrés recibirá su parte de las tierras paternas al fallecimiento de éste. Entonces, se reunirán todos los hermanos hombres y conversarán sobre la repartición, considerando siempre conceder al hermano menor una mayor proporción, porque muchas veces es el último hijo el que cuida a los padres hasta sus últimos días.

a. Trabajo en Choba-choba

Veamos, el diagrama de la familia Sangama-Guerra, compuesta por el esposo, Andrés Sangama y la esposa, Teófila Guerra Cachique.



Este es el núcleo básico en el que se desarrollan las actividades de choba-choba en esta familia, y están involucrados los padres de Andrés: Pedro Sangama y Dolores Tapullima; sus hermanos Pedro y Ángel con sus esposas Adilia y Carolina. Además, están los hijos de Andrés y Teófila: Zulmith, Maritza, Hugo, Lucho y Alicia.

En los momentos más intensos de las actividades chacareras las familias se ayudan mutuamente; tanto en la siembra, el deshierbo como en la cosecha. Comparten de manera conjunta el esfuerzo por el mantenimiento de la chacra y también el propio disfrute de la vida, el trabajo, la comida y las propias relaciones interfamiliares en los momentos festivos y tristes que se da en la vida, todo ello en relación con otros miembros de la comunidad de manera armoniosa.

Doña Teófila Guerra, refiere sobre los grupos de ayuda mutua lo siguiente:

> Desde antes siempre nos hemos ayudado y hemos compartido lo que se cría en la chacra, eso no debemos perder. Enseñamos a nuestros hijos ese modo de vivir, y verdad pues, es lindo. De esa manera compartimos de todo lo que se cría en la chacra, a veces yo no tengo ají, ya mi hermana o mi cuñada ya comparte con nosotros, se comparte de todo cuando hay.

Una de las modalidades del aporte a la alimentación de las familias es la invitación a las cosechas que se hacen unas a otras. En este espacio se invita los distintos productos de la cosecha para que cada persona los lleve a su casa (mallichinakun). Así se complementa la disponibilidad de alimentos en el seno de la familia de Andrés. A lo largo del año, estas familias comparten una diversidad de cultivares que se convierten en un aporte importante a la alimentación familiar. Veamos el cuadro siguiente que ilustra la variedad de productos o cultivos recibidos por la familia Sangama-Cachique por la ayuda que prestó a otras 3 familias.

Cuadro N° 3. Productos compartidos con 3 familias en choba-choba a lo largo del año.

Mes	Familia 1	Kg	Familia 2	Kg-	Familia 3	Kg	Total
Enero	Frejol Chiclayo	4 Kg	Frejol Chiclayo	4 Kg	Frejol Chiclayo	4 Kg	12 Kg de frejol Chiclayo
Febrero	Tomate	6 Kg	Tomate	4 Kg	Tomate	5 Kg	15 Kg de Tomate
Marzo	Ají	1 Kg	Ají	1 Kg	Ají	1 Kg	3 Kg de Ají
Abril	Caiwa	2 Kg	Caiwa	2 kg	Caiwa	2 kg	6 Kg de Caiwa
Mayo	Maíz suave fresco Maíz duro fresco	5 kg 4 kg	Maíz suave fresco Maíz duro fresco	5 kg 5 kg	Maíz suave fresco Maíz duro fresco	5 kg 4 kg	15 kg de maíz suave fresco 13 kg de maíz duro fresco
Junio	Frejol Puspino	3 kg	Puspino	3 kg	Puspino	3 kg	9 kg de frejol puspino
Julio	Frejol habitas	4 kg	Frejol avitas	4kg	Frejol avitas	4kg	12 kg de frejol habitas
Agosto	Papaya	10kg	Papaya	10 kg	Papaya	10 Kg	30 kg de papaya
Setiembre	Frejol	5 kg	Frejol	5 kg	Frejol	5 kg	15 kg de frejol varios
Octubre	zapallo	5 kg	zapallo	5 kg	zapallo	5 kg	15 kg de zapallo
Noviembre	plátano	10 kg	plátano	10 kg	plátano	10 kg	30 kg de plátano
Diciembre	Yuca Maní	10 kg 2 kg	Yuca Maní	5 kg 2 kg	Yuca Maní	5 kg 2 kg	20 kg de yuca 6 Kg de maní
N° especies Kg.	10 cultivares	71 Kg		65 Kg		65 Kg	201 Kg

Fuente: Waman Wasi. Ob. Cit. 2012: 18-19

Es decir, que Teófila y Andrés recibieron 10 cultivos por un total de 201 kilos con un valor estimado de S/. 305.00 (Trescientos cinco Nuevos Soles) de manos de otras tres familias que solicitaron su ayuda. Obviamente que, los cultivos o productos llegados al seno de la familia de Andrés y Teófila contribuyeron, tanto a la dispersión de semillas y cultivos, como a la alimentación y a la salud familiar, además de mantener viva y activa la red ancestral de ayuda mutua, solidaridad y apoyo intrafamiliar y comunal.

b. *La producción chacarera de la biodiversidad.*

En el cuadro que sigue vemos como distribuyen los principales cultivos en la campaña de siembra y cosecha de una familia indígena de la Amazonía alta de Lamas, Perú. (Los datos se leen en kilos).

Cultivo	**Consumo familiar**	**Semilla**	**Trueque**	**Encomiendas (Regalo)**	**Venta**	**TOTAL KILOS**
Frejol	250	55	70	55	70	500
Maíz	300	50	60	40	50	500
Yuca	300	0	100	60	90	550
Plátano	400	0	100	100	100	700
Maní	50	10	20	10	0	90
Zapallo	150	0	100	80	20	350
Raíces nativas	40	0	5	5	0	50
Algodón	40	30	0	0	520	590
TOTAL	**1,530**	**145**	**455**	**350**	**850**	**3,330**

Fuente: Waman Wasi. Ob.cit. 2012: 70.

Vemos pues que, para el consumo familiar se destina aproximadamente un promedio del 50% de todos los cultivos; en orden de prioridad: plátano, yuca, maíz y frejol. Destinando a semilla va un promedio de 5%, a trueque o intercambio 15%; a encomiendas o regalo va el 11%; y finalmente para la venta el 18%. Este valor fluctúa realmente entre el 11 y 15% en promedio, pero en el caso del algodón, que se destina principalmente a la venta este valor se incrementa a 88%.

Capítulo III

El papel de la mujer indígena kechua-lamas en la organización social de la comunidad

Hoy no se espera que hablar de género conlleve un sesgo hacia la mujer y los derechos ciudadanos, en realidad el término "género" invita más bien a acercarnos a las relaciones hombre-mujer en sus procesos de construcción de identidades. En este capítulo intentaremos acercar al lector a la forma en que se construyen las identidades de género entre los kechua-lamas en la Amazonía.

1. Teorías de género en las ciencias sociales.

Hablar de mujer nos remite a revisar y tratar de deconstruir conceptos y estudios de género que postulan, principalmente la dominación de hombres sobre mujeres, implicando la subordinación de éstas en los espacios económicos, políticos y simbólicos.

Tomando en cuenta el peso que se asigna a los roles sociales y a la determinación biológica en la discusión sobre "sexo" y "género", se han superado ya las categorías que asignan una condición puramente biológica al sexo, mientras consideran al género como una categoría social[3].

Acercarnos a estudiar las relaciones de género en la Amazonía, implica entonces una revisión de estos espacios económicos, políticos y simbólicos propios, en los que subyace una epistemología ordenadora de la praxis de las étnias amazónicas y sus imaginarios. Para ello se hace necesario poner entre paréntesis nuestras apreciaciones influenciadas por la cultura occidental en torno a los conceptos de género y sexo.

En la Amazonía peruana habitan distintas etnias, con vivencias, pensamientos y formas ordenadoras del mundo, que, aunque diversas, comparten elementos comunes en torno a la percepción del espacio y de los seres que habitan sus territorios, así como los vínculos de relación y filiación que organizan sus relaciones sociales intra e interétnicas.

"Género" es una noción que nace en occidente a partir del debate de liberación de la subyugación universal de la mujer, y tiene su origen en la construcción de nociones de cultura y naturaleza, en las que el hombre, en contraposición a la mujer, posee libertad biológica, pues liberado de las labores domésticas para la producción económica, ha sido vinculado a la abstracción y a la contemplación, y así asimilado conceptualmente al mundo de la cultura; al mismo tiempo se considera que la mujer, por la menstruación, la maternidad y la lactancia está sometida a la "naturaleza", asemejándose entonces a ella.

---

3 Ortner, Shirley. 1974 "Is Female to Male as Nature is to Culture?" En: Woman, Culture and Society. Zimbalist Rosaldo, M.& L. Lamphere (éds.), Stanford University Press, California: 67-87.

Estudios antropológicos realizados en la Amazonía a fines del siglo pasado han aportado elementos nuevos para el acercamiento a las culturas amerindias y sus sistemas de conocimiento. Los trabajos de campo llevados a cabo por los investigadores avanzan una interpretación del sistema de pensamiento de las etnias amazónicas que conforman una epistemología indígena o forma ordenadora del conocimiento. Así, debemos poner atención a conceptos importantes que tratan de acercarse a la explicitación de esta epistemología[4].

De un lado, nociones como "Perspectivismo amazónico" y "Animismo" acuñadas por estudiosos occidentales a partir de etnografías y estudios de campo entre las etnias amazónicas, tratan de reflejar las concepciones, imaginarios y estructuras simbólicas del mundo indígena. De otro lado, es necesario poner en cuestión los conceptos de "cultura" y "naturaleza" que han sido impuestos como universales y que aquí necesitan una redefinición más de acuerdo al ordenamiento cosmológico indígena.

El perspectivismo amazónico es un sistema de pensamiento que considera que tanto las especies humanas como no humanas "aprehenden la realidad de la misma forma pero desde diferentes puntos de vista relativos[5]". Los que hoy son animales o plantas, en un tiempo mítico ancestral han compartido la "humanidad", es decir, fueron también seres humanos. Así, desde la perspectiva del humano, los animales son presas de caza, y desde la perspectiva de los animales, los humanos son la presa. Eso es lo que parece desprenderse de las estructuras simbólicas recogidas por las etnografías realizadas entre distintas etnias amazónicas.

El animismo se considera "una ontología donde animales u otras entidades además de los humanos son considerados poseedores de intencionalidad, afectos y relaciones sociales, es decir son considerados personas"[6].

2. Relaciones amazónicas de género

Las dos principales teorías antropológicas sobre las relaciones de género en el espacio amazónico proponen que: 1) los hombres adquieren prestigio y poder a través del intercambio familiar de mujeres en el matrimonio; y 2) que existe una complementariedad en la diferenciación de género basado en aspectos económicos, políticos y rituales mediante los cuales hombres y mujeres se diferencian y se entrecruzan complementariamente.

Acerca de la primera teoría, creemos que el poder o prestigio al interior de la comunidad que el hombre adquiere frente a los suegros, cuñados, primos, etc., también se extiende a las mujeres por desarrollar adecuadamente los roles que se espera de ellas de acuerdo a las costumbres o ritos.

4 Cfr: Surrallés, Viveiros de Castro, García Hierro y otros.

5 Surrallés. Percepción, ritual y poder. Elementos de análisis desde una perspectiva amazónica. CNRS. Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, Paris. Pág. 12. (Ponencia presentada en el taller "Religión, Ritual y poder", coordinado por Anna Fedele Minatti, Carla Graef Velázquez y Martín Correa Urquiza, en el marco del IX Congreso de Antropología del Estado Español, celebrado en Barcelona entre el 4 y el 7 de septiembre del 2002)

6 Surrallés. Ibidem.

Uno de los principales aportes de la organización social de la comunidad al incremento de la biodiversidad vinculado al rol de la mujer indígena kechua-lamas viene dado, en primer lugar, por las relaciones de parentesco a partir del matrimonio o convivencia de la mujer con su nueva pareja, pues la mujer es traída al espacio familiar de él, pero trae consigo los saberes y semillas de su propia familia. En este nuevo espacio geográfico para ella, se vinculan también ambas familias por el nuevo lazo de parentesco, que ampliará el espectro geográfico de transmisión y diseminación de semillas, cultivares, plantas medicinales y saberes de cada familia o ayllu, contribuyendo así a la diversidad de variedades y especies con las que la nueva familia experimentará criando semillas y cultivos.

En cuanto a los roles entre hombre y mujer entre los kechua-lamas, es evidente que existe una complementariedad en lo social, político, económico y ritual. Aquí destaca la dinámica organizativa de las comunidades indígenas kechua-lamas. La mujer y el hombre se relacionan de modo complementario en la vida cotidiana, cumpliendo cada uno funciones derivadas del entramado de relaciones sociales que contempla a la naturaleza como un conjunto de seres vivos con quienes hay que conversar o desarrollar actividades acordes a la naturaleza de cada cual.

La construcción de la persona entre las etnias amerindias, es según DaMatta (1976) un proceso de con-sustancialización producido por el compartir de las sustancias, como por ejemplo, la comida y los fluidos corporales; y por otro lado por los olores y los recuerdos de los cuidados recibidos (Gow, 1991).[7]

Las mujeres y los hombres producen personas, ellos mismos son producidos por los alimentos que comparten con su familia, pero también por quienes les brindan cuidados, atención, les transmiten los recuerdos de los ancestros o las costumbres. En este sentido, el hombre que trae la caza, los productos de la chacra o el monte, la mujer que también siembra y cosecha productos y luego transforma los alimentos, pero les añade sus cantos, su olor, sus manos, los secretos en la preparación, etc., implica que ambos contribuyen a la formación de los hijos y los parientes cercanos.

> En la práctica de la vida diaria, las mujeres tienen un alto grado de autonomía y ejercen una influencia significativa sobre sus esposos, teniendo derecho a exigirles que traigan carne y mercancías y trabajen tumbando chacras para el sustento de la familia.[8] (Cfr. Belaúnde, 2008: 140)

En la Amazonía, generalmente, los niños imitan y acompañan a los hombres en sus labores y las niñas imitan y acompañan a las mujeres en las suyas, allí la división de los roles y el trabajo no debe verse como una imposición inamovible, pero tampoco con la liberalidad de las ideas provenientes del culto al "individuo" en occidente, más bien puede hablarse de una dependencia lineal en los roles. Dentro de estos, los hombres brindarán el aconsejamiento para la vida futura del niño, así como la transmisión de la visión para ser un hombre valorado en su grupo: buen cazador, buen caminante, buen chacarero, un *tajimat pujut*, al decir de los Awajún, por ejemplo.

7 Lagrou, Elsje M.: Prólogo. El corazón que piensa: reproducción paralela y cruzada en la Amazonía. En: Belaúnde, 2008: 20, Lagrou hace alusión **a Peter Gow, 1991. En: *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.**

8 Ver: Garnelo (2003), Hill (1989). C. Hugh-Jones (1979), Goldman (1963). Lasmar (1999). Reichell-Dolmatoff (1997), Van der Hammen (2000), Franky (2004); Jackson (1992). Coimbra y Garnelo (2003:14-15) Citados por Belaúnde 2008: 140

Las mujeres por su parte aconsejarán también a las niñas acerca de labores en la chacra, la sangre, el parto y muchas otras actividades; pero ambos tendrán en común la dependencia mutua entre hombres y mujeres que hace la cotidianeidad y la diversidad en la unidad de la familia y de ésta en las relaciones comunales e intercomunales.

> La dependencia mutua es la llave para la construcción de relaciones igualitarias entre los géneros en las sociedades nativas de la Amazonía. Es el hecho de que las mujeres tienen orgullo de sus capacidades productivas (y reproductivas), sobre las cuales los hombres no pueden legislar, lo que compensa el orgullo masculino por la agencialidad exclusivamente masculina manifestadas, entre otros aspectos, en la capacidad depredatoria demostrada en la cacería y la guerra. (Els Lagrou. En Belaúnde, 2008: 20)

La complementariedad así vista, significa entrelazar las exigencias propias con las del otro, ejerciendo, además, estas tareas o actividades en solidaridad con las personas del mismo género. “El matrimonio supone una dinámica en la que ambos géneros son fértiles y productivos al combinar sus pensamientos” (Belaúnde, 2008: 38).

Normalmente se accede a este tipo de charla en medio de bromas y risas entre mujeres agrupadas frente al grupo de hombres en descanso en medio de la faena comunal. Ellas hacen bromas subidas de tono y en doble sentido mientras invitan chicha. Los hombres escuchan, sonríen y se hacen burlas entre ellos. Aquí el valor del hombre dietado es ampliamente reconocido por las mujeres, que felicitan a la esposa de un hombre bien dietado. En ese sentido la abstinencia sexual es una imposición benéfica tanto para el cuerpo del hombre como para el de la mujer, que se verán potenciados para la producción de nueva vida en armonía y bajo la protección de las ánimas del ayahuasca, la boa madre de la vida.

3. La dieta propiciatoria de la biodiversidad.

Los estudios de las relaciones de género en las etnografías realizadas por Belaúnde y otros, nos indican que los procesos reproductivos tienen como referente un profundo respeto por los rituales de la dieta y la reclusión tanto de hombres como de mujeres. El término “dieta”, tal como afirman Rodríguez de la Matta y Bartra Rengifo[9], se puede aplicar a un régimen alimenticio especial, pero también puede referirse a la reducción del esfuerzo físico, al aislamiento a la abstinencia sexual o a baños especiales.

La dieta cumple una función social de importancia en las comunidades kechua-lamas, pues alrededor de las actividades cotidianas de trabajo en la casa, chacra o en el monte, tanto hombres, mujeres y niños mantienen una fuerte relación ritual con su entorno al que consideran vivo y en el que habitan las ánimas de las plantas, animales y deidades ancestrales. A partir de la dieta que todos cumplen de diverso modo se operativizan las visiones de conjunto del grupo, familia o comunidad compartiendo imaginarios de sentido.

En su concepción, todo ser vivo tiene su “madre”, como ellos dicen, y debe mantenerse una relación de conversación y diálogo con ellos para no ser “cutipado”, dañado, golpeado o transformado por el ánima o madre del animal o planta que se

9 Rodríguez de la Matta, S. y Bartra Rengifo, J., 1997. Shapshico. “Supersticiones, Creencias y Prestigio”. Cultura Popular de San Martín. Shansho editora y promoción - Tarapoto..

quiere cazar o cosechar. Para ello, guardar una dieta o haber “purgado” abre las puertas a una mejor conversación y asegura el éxito en la caza, pesca o actividades que ambos géneros realizan en busca de alimento y sustento para su familia y la comunidad, garantizando así la disponibilidad y acceso de los cultivos, semillas y animales para la vida en suficiencia.

El prestigio recae en aquellos hombres que logran mejores resultados en la chacra y la caza, consiguiendo las aves que luego disecadas adornarán su cuerpo durante la fiesta, en aquél que gana en las “aluchadas” o luchas entre dos hombres atados por la cintura con una cinta de algodón tejida por sus mujeres, es aquél que muestra fortaleza o energía en las actividades de choba-choba o faenas comunales. Para conseguir las aves o animales, el hombre debe aventurarse en el bosque, en donde habitan seres no necesariamente amistosos con quienes debe entrar en relación o trato valiéndose de sus conocimientos acerca de plantas, venenos, cantos o técnicas. Una práctica habitual y necesaria es la dieta o purga a la que debe someterse, y existe una adecuada para cada actividad.

Las mujeres agrupadas en sus casas se dedican a hacer la chicha, el masato para las faenas comunales, o el “voto” que es un bizcochuelo de harina de maíz y huevos; tejen las fajas o pretinas que usan los hombres en sus pantalones con diseños aprendidos de sus madres y abuelas y que tienen significados vinculados a aves, animales de agua, de tierra y plantas; recogen el agua de los puquios y lo llevan a la casa para la alimentación y el baño diario; lavan la ropa en los puquios; recogen, procesan, tiñen e hilan el algodón para tejer las pretinas; cosen y tiñen sus faldas y blusas tradicionales (aunque cada día en menor proporción); participan en el trabajo de la chacra, deshierban, rozan y siembran frejol, maíz y ají. El entendido es que, si la mujer está bien dietada, al igual que el hombre, todas sus actividades llegarán a buen término o rendirán mejores cosechas.

Existe un *ethos* profundamente arraigado en la población que limita su acción predatoria y que permite, además la regeneración de la biodiversidad, característica que marca la región debido al endemismo de gran diversidad de plantas y animales, que en gran medida se debe al profundo conocimiento o saber ancestral de estas comunidades indígenas muy poco valoradas como guardianas y propulsoras de la biodiversidad.

4. La ritualidad y las dietas

La ritualidad está presente en cada aspecto de la vida y no se constriñe solamente a un momento de la celebración de alguna festividad, como puede ser la fiesta de Santa Rosa en agosto, o la fiesta de carnaval en febrero que, aunque parecen ser fiestas cristianas, conllevan en su concepción un profundo sentido de regeneración. Esta apreciación se vislumbra en la importancia de las semillas que son comparadas con la joven que se inicia en la vida sexual y que, hacia fines de agosto, coincide con la fiesta de Santa Rosa de Lima, patrona de los Kechua-lamas. Es entonces, cuando las muchachas son “robadas” o se dejan “huir” por los jóvenes.

Aparece aquí un ritual vinculado a la llegada a la edad fértil de las jovencitas. Las jóvenes pueden ser “robadas” a partir de los 13 hasta los 17 años aproximadamente,

generalmente con su consentimiento manifestado al muchacho, que ha hecho avances conversando previamente con ella en las fiestas de la comunidad, en el camino a su colegio o a su chacra. Las muchachas jóvenes son comparadas con las "shipas" o semillas muy valoradas por su capacidad de aliviar el hambre y producir comida para las familias.

Las semillas se "mujean" o intercambian entre familias, especialmente por las mujeres, que las guardan con esmero en un tiesto de cerámica de la casa que ha sido soplado con tabaco. La acción de las mujeres que guardan las semillas, así como aquellas que siembran en su momento estas semillas será más efectiva si están dietadas o han guardado ciertas consideraciones de abstinencia sexual o baños con ciertas plantas portadoras de ánimas, o si durante su periodo menstrual no se acercaron a las semillas o a las chacras.

La dieta es parte de la vida de los pobladores de las comunidades kechua-lamas, aunque ello esté cambiando debido a varios factores, entre ellos la injerencia de la escuela y el nuevo modelo de sociedad que induce a una valoración nueva del individuo libre y desvinculado de la naturaleza, y de cosmovisiones animistas u holísticas.

También se cuentan entre los factores que motivan a dejar atrás los ritos vinculados a la dieta, la presencia del ejército en la vida de los jóvenes que se ha hecho ya una tradición desde hace unas décadas, como parte de su iniciación masculina en la vida de la comunidad. Al volver, luego de dos años en los cuarteles, ya no aceptan los ritos, valores y creencias de sus mayores, logrando desestabilizar de alguna manera la vitalidad de los rituales de regeneración de la vida en las comunidades. Sin embargo, en la mayoría de los casos, al cabo de un tiempo, el ex soldado nuevamente se reinserta en su comunidad, cultura y creencias, siempre y cuando todavía encuentre un núcleo de relaciones familiares y de intercambio social activo.

Se suman a esta lista desmovilizadora, las iglesias evangélicas que agresivamente imponen una valoración negativa a la acción de las plantas y a los "espíritus" o "ánimas" que intervienen en los rituales vinculados a la chacra y la espiritualidad kechua-lamas.

a. La dieta como régimen alimenticio.

> He traído mi sal para comer. Me gusta, estoy tranquila por haber conocido, pero se nota que debemos de dietar antes de venir porque nos hace falta cuerpo en el camino para llevar la carga. Matilde Sangama Guerra de la comunidad de Alto Pucalpillo, durante la visita a la mina de sal de Tiraco, 2006.

Testimonios de mujeres y hombres kechua-lamas sobre el uso de plantas medicinales tradicionales nos presenta la idea de una preparación del cuerpo para acometer ciertas actividades, o para entrar en diálogo con las entidades que habitan el bosque o el monte. Así, la preparación de alimentos, la atención de un niño o el debido tratamiento luego del contacto con los difuntos o el montaraz que se adentra en el bosque y permanece una semana a la espera de algún animal que llevar luego a su casa, son causas para empezar una purga que normalmente es acompañada por una dieta.

Al parecer, una adecuada preparación del cuerpo pasa por lo que llaman la "purga" con alguna planta adecuada a la actividad que se va a realizar, por ejemplo, si el

hombre va a ir al monte a conseguir carne, o si va a pedir permiso a la "madre" o al "dueño" de los animales. Así, Emilio Tapullima de la comunidad Alto Pucalpillo, en una visita a la mina de sal a la que han ido con jóvenes, mujeres, niños y ancianos dice:

> Esta sal tiene su madre que se llama *Achkin vieja*, sale a molestarse cuando mucho se desperdicia la sal, por eso con su *mapachito* (cigarro local) se le amansa a su madre, porque si no, de cólera hace llover nomás. A algunos les "shinguran", les da vómitos y diarrea y ya estamos viendo a uno de los jovencitos que ya le ha "shingurado", son pruebas que por primera vez nos hace la madre de la sal.

Alberto Amasifuen, de Alto Pucalpillo menciona la acción de "icarar" o entonar un canto acompañado de un cigarro:

> En cualquier momento puedo venir con mi familia, pero eso sí en buena luna y con mucho cuidado. Esta sal tiene madre que nos trata mal cuando no la respetamos; nos hace enfermar nomás y puedes hasta desmayar en el camino si eres igualante –malcriado-. Por eso se le "*icara*" con nuestro "*mapacho*" antes de sacar sal (En: Iniciativa 145. "Retornando a los caminos de la sal". Comunidad Nativa de Alto Pucallpillo. Pratec, Lima, 2006).

Las mujeres de las comunidades kechua-lamas son quienes se encargan del cuidado de la salud de los niños y de la preparación de alimentos en la comunidad, ellas utilizan plantas medicinales, dejando el uso, preparación y administración de purgas fuertes para los curanderos; sin embargo, existen también curanderas ancianas que usan plantas o "purgas fuertes" como les llaman a aquellas que tienen necesidad de ser tomadas con una dieta estricta y obligatoria.

Existe un rico acervo de conocimientos acerca de los partos entre las mujeres kechua-lamas, que refieren parteras nativas. Hay que mencionar también que existe una tradición de parteras entre los mestizos, entre las cuales es de rigor nombrar a doña Brigada Ramírez de Arévalo, partera casi mitológica que tiene una estatua en su honor en una plazuela de Lamas, y que según refieren ayudó a traer al mundo a casi todos los habitantes mestizos y nativos que hoy tienen alrededor de 50 años de edad.

En cuanto al cuidado que los hombres brindan a sus mujeres cuando se hallan enfermas, veamos el relato de Crisóstomo Tuanama Shupingahua acerca del mal que aquejaba a su esposa.

> Un día mi señora estaba muy mal, sufría de lisiadura y tenía dolor de vejiga, no podía caminar, estaba volviéndose muy *mana valec*, flaca y amarilla, porque bajaba mucha sangre por su *pishura* (vagina), y viendo lo que sufría mi señora le he rogado a un curandero para que me lo invite la purga del Indano mezclado con Ukshaquiro. Con buena dieta de 6 meses bien dietado, eso le ha sanado a mi señora. Esta purga ha sido su santo remedio para que se cure muy bien de su enfermedad y hasta ahora no siente ningún dolor de sus partes íntimas.
>
> Las purgas combinadas de renaco, bolakiru e indano son también de mucha importancia. Se prepara sus cortezas y se le cocina en una olla de barro nueva durante todo el día y mientras se cocina no debe derramarse

ni una gota, porque entonces ya no sirve esa purga. Se toma en una copita nueva tres veces por día durante un mes. La dieta se hace durante la toma, se come puro pango durante 2 meses, manteca es tres meses, licor es 4 meses, sexo durante 6 meses, y ají, 3 meses.

Con estas purgas combinadas para hacer la dieta tenemos que ser valientes, porque de lo contrario mejor déjale de tomar. Pero una vez tomada la purga es lindo, porque te cura muchos males que tienes en tu cuerpo, eso mientras no tomes una purga no lo arreglas. Por eso es muy bueno tomar nuestras purgas que tenemos en nuestra zona.

De lo que nos cuenta don Crisóstomo Tuanama podemos colegir varias cosas, la primera es que refiere el mal de su mujer como una "lisiadura" esta palabra es común entre los kechua-lamas para describir que están imposibilitados de moverse con facilidad a causa de alguna rotura, golpe o magulladura sufrida en alguna parte de los huesos. Lisiado, indica algo que no fluye, que se rompe o quiebra, sin significar que físicamente algo está necesariamente roto. Sigue explicando que la "lisiadura" se manifiesta por la bajada excesiva de sangre por la vagina de su mujer que la volvía flaca y amarilla.

Un segundo elemento a tomar en cuenta, es el pedido del marido al curandero que le "invite" a su mujer la purga del indano con ukshaquiro. Nos llama la atención que, conociendo la cura, no la administre él mismo a su esposa y pida al curandero hacerlo. Esto puede significar a) que don Crisóstomo no cree tener el poder para administrar una purga fuerte porque sabe que se necesita más que solo la agencia activa del indano y el ukshaquiro involucrando más bien la presencia de ánimas o seres que curan a través de ellas; b) que pudiendo hacerlo no se encontrará en posibilidad de "invitar" la purga por no estar dietado, pues los conocimientos acerca de ciertas plantas, sus modos de administración y deberes con la "dieta" son de dominio general entre los pobladores indígenas mayores, cosa evidente en el relato de don Crisóstomo.

Leonardo Tapullima, de la comunidad de Alto Pucalpillo y miembro de Waman Wasi, dice que es común escuchar a los abuelos en las ferias de comida que se han realizado en diversas comunidades, que los alimentos que se preparan ***no se comen solo por comer***, porque en la cosmovisión kechua lamista la comida es considerada como una persona que camina de un lugar a otro y por ello se debe comer con mucho respeto y cariño. Agrega Leonardo, que quienes han tomado una planta medicinal (medicina vegetal) no consumen cualquier comida, porque de lo contrario la comida tiene otra actitud frente a la persona. Se entiende que la "comida" no es algo inanimado sino que es alguien con quien conversar o entrar en relación, alguien que te puede dañar también.

Con respecto al período menstrual de las mujeres, señala Leonardo que ellas no pueden preparar jabón negro ni chancaca cuando se encuentran en este momento. El jabón negro se hace normalmente con la confluencia de muchas o todas las mujeres de la comunidad o grupo de familias que aportan su esfuerzo y materiales, si una mujer está menstruando puede echar a perder toda la preparación de jabón negro a base de grasa y manteca de chancho. Nos falta investigar las motivaciones

y sentidos asociados a este evento y saber si tiene que ver con el animal en sí o con alguno de los ingredientes que intervienen en la preparación. Lo mismo ocurre con la preparación de chancaca o panela a base de caña de azúcar.

Sabemos también que cuando un hombre o una mujer está dietando debe permanecer recluido en su tambo o casa luego de la toma de una purga fuerte, no puede acercárseles una mujer en edad fértil, menos aún que se encuentre en su período menstrual, pues según refieren, puede provocarle un daño al dietador o hasta su muerte. Afirman que si ello ocurriera se sufre de fuertes dolores de estómago, de cabeza, náuseas y vómitos. Entonces, el curandero que “invitó” la purga debe volver a darle de tomar, esta vez una dosis doble y el dietador debe ser capaz de aguantar la fuerza de la purga cumpliendo meticulosamente las indicaciones de no acercarse a una mujer en edad fértil, ni hablarle siquiera, no comer sal, azúcar, ají, cerdo, trago o licor y no salir al sol mientras dura el proceso de toma de la planta purga fuerte.

Se puede recurrir a una mujer anciana que ya no menstrúe o a niños y niñas (sachincidor o niño que hace dietar fuera de la familia) que asistan al que dieta acercándole los alimentos, preparados por una mujer anciana o en edad no fértil e icarados y soplados con tabaco por el curandero.

Para cuidar la salud, buscar la regeneración del cuerpo y mantenerlo limpio, una planta determinada puede ser usada de diversas maneras, cocinada, cruda, molida, rallada, en mezcla con otras, y se usan de ella la corteza, las resinas, sus hojas y la semilla. Doña Jesús Guerra Cachique, anciana curandera, hablando del piñón blanco (*Jatropha curcas L.*) familia Euphorbiaceae menciona una forma de uso de esta planta:

> Su resina se mezcla con las hojas del paico, machacadas y se le agregan 6 semillas de papaya. Luego se le pone a cocinar. Yo a mis hijos les invito mensual en luna verde. Es bueno para la limpieza del cuerpo, saca todas las cochinadas, es un purgante. Se toma a las 5:00 de la mañana y a las 10:00 u 11:00 del día. Se les da de tomar su mingado (sopa de arroz sin sal ni azúcar) y durante 8 días no deben comer dulce ni ají, ni cosas muy fuertes.

Miguel Piña Salas, de 76 años de edad, habitante de la comunidad de Morillo, nos cuenta sus conocimientos acerca de las plantas medicinales y la iniciación que realizó con su abuelo.

> Mi abuelo me preguntó, si quieres tomar la medicina hijo, acá estoy yo para invitarte, y le contesté ¿por qué no me invitas para probar que sabor es abuelo? Mi abuelo preparó su medicina y me dijo ¿por qué no tomas mañana? pero vas a dietar un año, vas estar en el monte. No hay problema abuelo le dije. Yo no me aburría porque cuando dietaba salía a montear y así pasaba el día, mi abuelo me preparaba bien y me probaba en la monteada con mi arma, ahí decía mi abuelo “te está agarrando a la medicina”. Cuando dietaba se me acercaban su madre de la purga, me enseñaba a cantar los cantos de la purga, a icarar, me conversaba, me enseñaba de todo, cuando era (estaba) solo se me acercaban a conversar, y mi abuelo me decía: has de ser preguntón, hasta preguntar de todo; hasta me enseñaba a pulsar, durante un año he aprendido.

> Yo desde muchacho he tomado las purgas, esta es otra vida para mí, siempre mi abuelo me invitaba su reforzamiento de la purga, siempre me decía tienes que preparar a tu cuerpo, esta purga te está enseñando a pulsar, a curar a la gente, mas no para hacer daño a la gente, pero puedes hacer daño, cuando no dietas bien. Por eso estoy yo a tu lado, no quiero que me falles, en buena hora hijo ya sabes curar a la familia, has de cuidarte, yo te voy a entregar mi sabiduría, espero que le críes, porque esta sabiduría hay que criarle con mucho cuidado. Desde joven estoy sirviendo a mi familia, luego mi abuelo murió y yo quedé con ese don de curar a la gente de sus males. Ahora hay uno de mis hijos que se viene interesando en la medicina, pero cualquier momento le agarro y le voy enseñar los secretos, poco le falta, para que el quede con esa herencia.

b. La dieta como reducción de esfuerzo físico.

El recurso de la dieta como reducción de esfuerzo físico no guarda relación con comer poco y guardar las energías buscando el equilibrio energético del cuerpo, tal como podría ser en la vida cotidiana, cuando alguien desea bajar de peso y se somete a una dieta drástica con la consiguiente pérdida de vitalidad y por tanto la reducción de su actividad física.

La reducción del esfuerzo físico entre los kechua-lamas puede estar asociada, por ejemplo, al momento del parto y las relaciones sociales que éste involucra, una especie de *covada* en la que el hombre y la mujer participan de una cierta inamovilidad a causa del niño que al nacer necesita la protección y cercanía de sus padres sirviéndoles de escudo ante las amenazas que puedan cernirse sobre él y que habitan en el bosque, las aguas o en ciertos animales. Aquí la relación de actividades que no se deben realizar puede incluir la abstención de participar en ciertas celebraciones comunales en donde la presencia de ciertas ánimas puede causarle daño al padre, y éste a su vez podría transmitírselos a su hijo.

Viene a cuento mencionar que, hace un par de años, hablando con Leonardo Tapullima acerca de la enfermedad de su hijita que era muy pequeña, le preguntaba si iría a la fiesta de Santa Rosa en el Wayco, y me dijo que no, porque su hijita estaba muy pequeñita y allí podían darle a él "virote" en algo que tomase y eso podría dañar a su hijita. En esta fiesta circulan cerveza y muchos tragos locales, el más popular es el "indanachado", preparado a base de cañazo e Indano (*Byrsonima crassifolia L. Rich*) de la familia de las malpighiaceas. El indano es considerado una "purga fuerte" o planta con ánima. Podría pensarse que a través de esta bebida preparada a base de indano y alcohol de caña se pueden transmitir ciertos daños o "virotes" como dice Leonardo entre familias antagónicas, y por tanto era mejor abstenerse de asistir.

Las mujeres kechua-lamas, aunque en menor proporción que los hombres, también toman ayahuasca si tienen un problema de salud, o quieren ver la causa de un mal que aqueja a su familia, o tal vez para iniciar una dieta de limpieza, lo cual reduce obviamente su actividad confinándola a reclusión mientras toma la purga y luego en cumplimiento de la dieta que le prohibirá durante un mes por lo menos tener

relaciones sexuales, que la vean ciertas personas o animales, y a comer solo plátano asado en las brasas, y agua.

Las mujeres que han dado a luz, inician una dieta de chuchuwasha e indano recién a los 6 meses o un año para cicatrizar sus heridas a raíz del parto. No lo hacen inmediatamente porque estas plantas pueden causar algún efecto en los bebés recién nacidos.

Una vez que la dieta ha terminado y el ciclo ritual se ha cumplido, el cuerpo del dietador se encuentra en mejores condiciones de acometer su actividad habitual, ya sea la caza, la pesca, la siembra, el tejido, la preparación de alimentos, etc. La reducción de esfuerzo físico propiciado por la ritualidad de las dietas se constituye en un espacio para recuperar la capacidad del cuerpo, los saberes o conocimientos y la finura de las sensaciones adormecidas por la comida, los condimentos, las medicinas de ciudad o el trago.

c. La dieta como abstinencia sexual.

La abstinencia sexual es un requisito indispensable y obligatorio en toda dieta que se precie de serlo. Hay muchos jóvenes que no se atreven a tomar ayahuasca por temor a la severidad de la dieta, que incluye por supuesto una abstinencia sexual, por lo menos de un mes. Es importante tomar ciertos cuidados cuando alguien está dietando, por ejemplo, ya se sabe que alguien "mal dormido" no debe ver a alguien que está dietando. A las parejas de esposos que mantienen relaciones sexuales, en este contexto se les llama "mal dormidos" y pueden "torcer" la purga de quien está dietando.

Tomar ayahuasca es parte del ritual que permite al hombre convertirse en un buen proveedor de alimento para su familia. Así, la toma de ayahuasca es un elemento importante en la configuración de valores compartidos entre los kechua-lamas. Se convierte en un elemento de prestigio para el hombre tener una chacra diversificada y además el contar con una zona de purmas jóvenes y viejas en las cuales proveerse de animales de monte de los que pueda disponer. Si se toma ayahuasca o alguna purga fuerte se hace posible conseguir estar en relación y conversación con la naturaleza y las ánimas que habitan el bosque o el monte.

Si al volver de la caza no logran traer ningún animal de monte, o si las siembras no le responden, o si no les va bien en las cosechas, se les escucha decirse mutuamente que ya necesitan su "purga". Cuando escuchaba las primeras veces esta expresión, asociaba los purgantes que mi madre nos daba a mis hermanos y a mí cuando era niña. Pero, soy limeña y mi madre de la sierra de Lima, y pensaba que purgar significaba simple y llanamente limpiar el estómago de las mil y un porquerías que cuando niños nos comíamos. Ahora, en Lamas aprendía un nuevo sentido de la "purga" no era solo limpiar el cuerpo, sino el espíritu. Era sintonizar el cuerpo con sus ánimas, despertar, afinar las capacidades adormecidas para escuchar, ver y sentir un mundo otro, pero en relación.

Las mujeres kechua-lamistas son muy exigentes con el "cumplimiento" que les deben sus maridos respecto a la relación sexual. Sus parejas deben estar muy atentos ante cualquier

comentario que pueda insinuarse en alguna fiesta o reunión de afaneo o trabajo comunal en la chacra acerca de su virilidad y capacidad de cumplirle a su mujer. Normalmente se accede a este tipo de charla en medio de bromas y risas entre mujeres agrupadas frente al grupo de hombres en descanso en medio de la faena comunal. Ellas hacen bromas subidas de tono y en doble sentido mientras invitan chicha. Los hombres escuchan, sonríen y se hacen burlas entre ellos. Aquí el valor del hombre dietado es ampliamente reconocido por las mujeres, que felicitan a la esposa de tener un hombre bien dietado. En ese sentido la abstinencia sexual es una imposición benéfica tanto para el cuerpo del hombre como para el de la mujer, que se verán potenciados para la producción de nueva vida en armonía y bajo la protección de las ánimas del ayahuasca, la boa madre de la vida.

Aquí quiero mencionar el conocimiento que los kechua-lamas tienen acerca del uso de plantas para evitar el embarazo. Cito aquí el testimonio de don Ruperto Sangama, curandero fallecido que habla sobre la planta llamada Vergonzosa, (*Mimosa pudica L.)* familia Mimosaceae:

> Yo como curandero muchas veces me piden algunas orientaciones especialmente los jóvenes cuando embarazan a sus wambras, yo les digo que es muy fácil de regularizar su menstruación. Bueno, yo les recomiendo que busquen a la planta vergonzosa, y que cojan su hoja y machaquen y tome como jugo medio vaso. Si no quiere bajar, tomar su raíz bien cocinado. Bueno, si no quiere bajar la menstruación es responsabilidad del pata y tiene que cuidarlo y criarlo muy bien al majadero.

Comprender la importancia que tienen para esta cultura los temas relacionados a la mujer, la sangre, las dietas y purgas es central para aproximarse a sus visiones e imaginarios colectivos, y a la posibilidad de diálogo efectivo y plural que nos acerque a la construcción de horizontes de sentido, como diría Gadamer[10]. Así, la lectura de las etnografías en “El recuerdo de Luna[11]”, de Luisa Elvira Belaúnde, aunque no trata específicamente de los kechua-lamas, ha contribuido a mi comprensión y acercamiento al tejido de las imbricadas relaciones humano- naturaleza que existen en la cultura viva de los kechua-lamas, y que merecen seguirse estudiando.

d. La dieta como baños especiales.

El uso de plantas caseras no requiere una “dieta” entendida como restricciones respecto a la comida, por ser plantas que pueden ser usadas por cualquier persona, pero sí está vinculado a la realización de ciertas acciones para que las plantas caseras surtan efecto. Entre estas acciones a realizar se encuentran los baños o lavados especiales con plantas de propiedades diversas y utilizadas de acuerdo al saber ancestral transmitido por los ancianos y ancianas o curanderos.

Así, por ejemplo, la albahaca negra (*Ocimum micrantum Will.)* de la familia Lamiaceae es reportada por Margarita Sangama como una planta usada cuando la mujer no puede tener hijos o dar a luz, para lo cual se debe tomar una copa de albahaca negra mezclada con malva y lavar sus partes íntimas con esta mezcla.

10 Cfr: GADAMER, Hans-George. 1977: **Verdad y Método**. Salamanca: Sígueme. P. 455

11 Belaúnde, Luisa Elvira. (2008). **El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos.** Segunda edición. Lima. CAAAP.

Humberto Cachique dice que se usa también “cuando se es ‘*afasi*’, cuando en el anzuelo o trampa no quiere caer nada. Se hace hervir la albahaca negra y se recibe en las manos el humo que proviene de la olla que se tapa con un mantel”. Aquí el testimonio de Humberto acerca de la albahaca negra:

> Una vez la tía Juana me ha ahumado una hora en mi mano. Me ha dicho que no debo salir al sol todo el día, hasta el día siguiente que se cumplen 24 horas, recién debía ver el sol. Entonces ¡vete a hacer tu trampa! De veras, en 10 trampas, en los 10 puro pericote. ¡Vete al río a anzuelear! En toda botada agarras pescado”.[12]

Para Ruperto Sangama Cachique, desaparecido curandero y amigo, esta planta se utiliza para curar el “amado del tunchi” que es el espíritu de un muerto que “cutipa” a alguna persona o niño. Relata que las hojas machacadas de albahaca negra se mezclan con la planta *aya wayran*, limón verde, un poco de trago y orina y se pasan por todo el cuerpo del enfermo.[13] Sigue diciendo don Ruperto, que si los pobladores de la zona tienen hijas inquietas o “shicshi rabos” usan una rama de esta planta y “las azotan con ella riendo en su pingayninpi (partes íntimas) para que la joven crezca tranquila sin ser callejera”.

Todas las personas en la Amazonía han oído hablar del tunchi. Los kechua-lamas están familiarizados con este ser y conocen diversas maneras de hacerle frente o defenderse de su ataque. Acerca del Tunchi, y para ilustrar el asunto, veamos lo que nos dice Luis Eduardo Luna[14],

> Cuando una persona muere, se cree que su espíritu vaga en la noche aquí en la tierra. Este emite un silbido característico de aves, que ronda alrededor de la selva y cerca de cementerios asustando a la gente. También puede causar enfermedad (cf. Dobkin de Ríos, 1973: 79-81; Burga Freitas 1980:69; Chevalier, 1982:389; Regan 1983: 173-204, etc.) Lo que trae a la mente una experiencia que señalan a menudo personas que han tomado drogas psicodélicas: El miedo de no poder “volver”, de convertirse en loco. Puede tomar una forma humana o de un pájaro. El nombre más común dado a este espíritu en la Amazonía peruana es tunchi.” (traducción mía)

Doña Jesús Guerra Cachique, conocedora de las plantas medicinales, refiere así su experiencia con la planta Aya wayran en la curación del “amado del tunchi”:

> Otros lo machacan y mezclan con rosa sisa y hojas de aya poroto, puspo poroto, shapilloja, orina y trago. Si el enfermo es mujer se le hace bañar con la orina del varón, y si es varón con orina de mujer. Luego de sobado su cuerpo a la criatura se arrojan las hojas en el camino. Si no se calma el enfermo, se le soba con unto (grasa de gallina) bien calientito.[15]

---

12 **Las Plantas Medicinales en la Visión Kechua-Lamas**. Waman Wasi. Octubre 2004. Pp. 17

13 Ibidem.

14 **Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon**. Doctoral dissertation for the Doctor’s degree in humanities al the University of Stokcholm. June, 1986.

15 Idem. Pag. 21.

Don Cristóbal Sangama, anciano curandero, refiere además que luego de bañar a la criatura, las hojas estrujadas que se utilizaron el baño se le pasan al seno de la madre y se les sopla con el humo del cigarro mapacho.

Margarita Sangama, hablando de la planta de la guayaba (*Psidium guajaba L.*) familia Myrtaceae, dice que:

> Sirve también para el resfriado de niños y jóvenes a los que se hace bañar con sus hojas cocinadas y su jugo se pone en una batea. Al centro se coloca al llullu (niño) y se lo hace humear, es decir que reciba el vapor. Si el niño suda es que está saliendo el frío. Su dieta es no bañarse con agua fría por tres días y debe bañarse con este remedio a la hora de dormir.

Machacuy wasca (*Cydista aequinotialis L. Miers*) Familia Bignoniaceae, es una soga de monte muy delgada que crece trepando en los árboles y a su sombra, su forma es parecida a una serpiente delgada, sus hojas son pequeñas y tienen forma de corazón cubierta de una capa espesa de delgados filamentos asemejando bello. Custodio Sangama y Jesús Guerra, coinciden en señalar que esta planta se utiliza para curar a los “llullos” o niños que son “operados” o “agraviados” por la víbora[16].

> Cuando el padre o madre del niño matan una víbora quince días antes de que nazca su hijo, éste nace mal y comienza a enflaquecer mucho. Para curar esto se machaca un trocito de la soga, se le agregan dos litros de agua y con este preparado se baña a la criatura, además se le hace tomar una cucharadita.

Para don Ruperto Sangama, curandero anciano, cuando esta planta se toma como purga para curar el sipicusu y la bronquitis se mezcla con sacha wiru y el jugo de ambas se toma como agua fresca hasta sentirse mejor, pero hay que guardar dieta por un año, sin comer o tomar cosas de fuerte sabor, no hacer fuerza ni exponerse al sol.[17]

El Matico sacha o Cordoncillo blanco o negro (*Piper enlogatum Vahl*) Familia Piperaceae, es un arbusto que, según Custodio Sangama de la comunidad de Congompera, se usa para el mal del “gota colar” o epilepsia. Se cocinan sus hojas hasta que queden amarillentas y con ello se baña a la media noche en el camino para que nadie vea al enfermo.[18]

Jesús Guerra Cachique brinda el siguiente testimonio:

> Yo he tomado cordoncillo blanco cuando estaba embarazada y les digo a mis *warmi masi* (a las mujeres) que es muy bueno. Se toma cocinado cuando se sufre la enfermedad de comezón en nuestro pingaynimpi (vagina). Se toma durante 9 mañanas, bien cocinado con un grano de mejoral. Tiene su dieta: al hombre un mes. Se toma a las 5.00 de la mañana.

---

16 Idem. Pág. 37
17 Ibidem.
18 Idem. Pág. 39

5. Mujer, fecundidad y partos

Las prácticas y cuidados vinculados a la reproducción y fecundidad de las mujeres al interior de las familias y comunidades, se extiende también a las semillas y cultivos que cada familia cría. En la visión kechua-lamas, existe una estrecha relación entre la mujer y las semillas, y por supuesto, con el buen trato que se le brinda a ambas al interior de la comunidad: a la mujer en la acogida que se le brinda para su crianza al interior de la nueva familia del esposo; a la semilla, en el cariño y cuidado que se debe ofrecer para que "camine" en los diversos espacios de la geografía que ocupan las familias que la habitan.

Es la mujer la que posibilita que las semillas "caminen" en diversos espacios y territorios geográficos gracias al *mujeo* o intercambio de semillas que realiza entre sus familiares y allegados.

Sobre el cuidado en la etapa de fecundidad, vemos que las mujeres entrevistadas refieren que ellas dan a luz en su casa con la ayuda de una partera o a veces, ellas solas. Refieren también que algunas de ellas han dado a luz en el hospital de salud de Lamas.

> Cuando doy a luz solita, no me están mirando nadie. ¡Cómo también se siente cuando te miran! No me gusta que me miren. A mi hijo mayor nomás me ha atendido mi suegra. Mi suegra me decía qué hacer, ella ya sabe qué hacer, cómo sobar, cómo acomodar al bebé. En los demás partos, me he arrodillado y los he tenido yo solita. No he querido a nadie ni a mi esposo. Mi suegra me ha invitado orégano cocinado con limón maduro y así no demora. Así nació el primer hijo. Con el segundo hijo tomé café cargado. También se toma aguardiente caliente con su limón. El remedio lo he preparado antes y lo tenía listo. Yo decía cuando me agarra el dolor: ya voy a tenerlo. Manda a llamar a tu mamá para que corte el cordón de la wawita, le decía a mi suegra. Ella lo ha mandado a trozar con una partera. En un rato me ha invitado trago con limón. Durante una semana te invitan puro café limeñado con trago, así me decía mi suegra para que baje la sangre y no te quede ningún dolor. (Teófila Guerra Cachique. Comunidad de Alto Pucallpillo).

Así vemos que las mujeres forman un grupo de apoyo entre ellas mismas al interior de sus familias y de su comunidad. Para ellas, el fuerte lazo familiar que une a sus familias de tíos, tías, hermanas y hermanos sigue vigente siempre, aunque hayan partido a otra comunidad o espacio geográfico distante por el matrimonio. Ahora, en su nueva vida por el matrimonio, crea nuevos lazos de familiaridad y respeto con la familia de su esposo, especialmente con su suegra y sus cuñadas, extendiendo así el alcance de las relaciones sociedad-naturaleza.

6. Mujer y organización social de la comunidad en los procesos de incremento de la agrobiodiversidad, producción y uso de cultivos de la chacra-monte en las comunidades kechua-lamas

En la organización social de la comunidad confluyen diversas funciones o roles compartidos o diferenciados de hombres y mujeres. Aunque se mantienen también las autoridades que el sistema de democracia participativa ha impuesto, aparecen las instituciones propias de la comunidad que permiten elegir y rotar a sus líderes carismáticos, autoridades, cabezones o mayordomos para las celebraciones patronales y festivas, etc.

Aquí confluyen lo ritual vinculado al trato que brindan al paisaje, la chacra, el bosque y el agua, así como lo relacionado a las dietas y ritos de visión y sabiduría vinculado a los seres espirituales de los antepasados y del bosque. Está también como un elemento importante, la relación intergeneracional que actualiza saberes ancestrales para el buen vivir de la colectividad; la función social festiva y de celebración que mantiene unidos a los grupos por familiaridad, consanguineidad o lazos afectivos de familia extendida.

Es importante señalar que las mujeres como autoridades, por ejemplo, no aparecen en la elección de Apus de la comunidad, pero ocupan un lugar central en la toma de decisiones, tanto en el seno del hogar como en las asambleas comunales. El esposo, antes de tomar cualquier decisión, conversa antes con su esposa para lleva la voz de su mujer. También se han creado asociaciones de mujeres que, a partir de una actividad como la cerámica, el tejido o la siembra van tomando responsabilidades diversas como lideresas en sus propias comunidades y recibiendo el aprecio y el respeto de las demás.

6.a. El Mujeo

Un importante aspecto de la organización social de la comunidad en el proceso de incremento y conservación de la biodiversidad, es el llamado "*mujeo*". El *mujeo* es el intercambio o trueque de semillas, plantas o cultivares que implica la visita de las familias entre sí, y que ofrece al pariente que lo recibe las mejores semillas, productos o artículos de artesanías o "artes sanas" confeccionados o producidos por ellos en sus chacras. Esta costumbre ha hecho viajar semillas y saberes por espacios geográficos extensos, allí donde había una familia kechua-lamas que visitar y con la cual compartir. Estos roles que la mujer desarrolla al interior de la comunidad y en relación con las familias de los clanes o grupos que forman las familias de la pareja, le brindan prestigio y poder a ella también frente a las demás mujeres de la colectividad.

Un elemento indiscutible en la propagación de la biodiversidad son las celebraciones, rituales y fiestas que impulsan la confluencia y el compartir de los alimentos, rituales, semillas, productos e instrumentos de las artes sanas que refuerzan diversidad entre los ayllus de las cabezonías que se renuevan cíclicamente. Para ello, y como hemos visto en el punto anterior, es importante considerar el carisma, el reconocimiento

de buen criador, buen sembrador o artesano que recibe, tanto el hombre como la mujer, al interior de la comunidad para facilitar las relaciones de intercambio.

A partir de las acciones o actividades de las mujeres indígenas se puede constatar un aumento de la variabilidad de semillas, plantas, productos y cultivares en las chacras a las que acceden las mujeres, así como un corpus importante de saberes asociados a la crianza de la diversidad y que contribuyen a la sostenibilidad alimentaria de la familia y del ayllu extenso. Los saberes contribuyen a reforzar y mantener las relaciones interpersonales y la organización social de la comunidad, se comparten y transmiten intergeneracionalmente, contribuyendo al cuidado de las familias en los espacios sociales, culturales, económicos y políticos.

Algunos de los procesos en los que interviene la mujer indígena kechua-lamas para el incremento y conservación de la agrobiodiversidad, tal como lo muestra el cuadro N° 2, tienen sustento en las relaciones de parentesco, en el *mujeo* o intercambio, y en la participación de celebraciones, fiestas o rituales, así como en el reconocimiento que las propias mujeres y sus comunidades brindan a los saberes vinculados a las actividades de crianza.



Cuadro N° 2. Procesos en los que interviene la mujer indígena kechua-lamas para el incremento y conservación de la agrobiodiversidad

PROCESOS	APORTES DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA COMUNIDAD	ACCIONES O ROLES DE LA MUJER	APORTES DE LA MUJER KECHUA-LAMAS	APORTE INSTITUCIONAL WAMAN WASI
Incremento y conservación de la **Agrobiodiversidad**	• Relaciones de parentesco: el Matrimonio provee a la mujer de un espacio familiar ampliado que vincula grupos de ayllus para ayuda mutua. • El Mujeo permite el compartir semillas o productos entre familias y ayllus extendidos. • Las celebraciones, rituales y fiestas permiten la confluencia y el compartir de las mikunas, semillas, productos e instrumentos de las artes sanas que reforzarán la diversidad • Proceso de reconocimiento a los saberes de las mujeres de ayllus, familias y redes extendidas.	• Acceso a la chacra del esposo y de las hermanas y cuñados, permitiendo ampliar los espacios de siembra. • El Mujeo se extiende a lugares más lejanos que los de la propia chacra que mantiene con su esposo. • Las fiestas, rituales y fechas festivas permiten la preparación de alimentos, el uso tradicional de medicinas, utensilios, artes sanas en vida comunal. • Los saberes transmitidos intergeneracionalmente refuerzan las relaciones interpersonales y con la chacra-monte-bosque-agua.	• Aumento de la variabilidad de semillas, plantas, productos y cultivares en las chacras a las que acceden las mujeres. • Saberes asociados a la crianza de la diversidad y que contribuyen a la sostenibilidad alimentaria de la familia y el ayllu. • Saberes que se comparten y transmiten intergeneracionalmente y contribuyen al cuidado de la familia y su ayllu vinculados a la salud con plantas medicinales, purgas y secretos. • Saberes que contribuyen a reforzar y mantener la organización social de la comunidad.	• El FONSEAL – Fondo de Seguridad Alimentaria ha aportado al desarrollo de capacidades de las 264 mujeres de 18 comunidades pertenecientes a la Asociación Warmikuna Tarpudora • Sobre la base de su organización social de la comunidad y cultura indígena, las mujeres gestionan un fondo comunal para la adquisición de semillas y cultivos que apoyen la seguridad alimentaria de sus familias.
Producción de los diversos cultivares en la chacra-bosque	• Siembra en grupos familiares de **choba-choba** o familia extensa. • Cosecha en grupos familiares o choba-choba de familia extensa. • Cultivo de la chacra familiar en la que participan mayormente los padres, hijos e hijas, pero también se invita a los familiares extensos y luego se comparten los cultivos.	• Siembra en la chacra-huerto-monte, purma familiar de maíz, frejol, yuca, maní, etc, usando los saberes de sus madres, padres, suegros. • Cosecha en la chacra familiar de los diversos cultivos usando los saberes de sus familiares. • Cultivo de la chacra familiar de diversos productos usando los saberes de sus familiares.	• Apoya la fuerza de trabajo en la producción de los diversos cultivos y productos, ahorrando costos. • Comparte los productos cosechados de sus parcelas de chacra, monte o purma con sus familiares cercanos (madre, padre, hermanas) que fueron cultivados por el sistema de choba-choba, difundiendo variedades de los diversos cultivos a otras zonas agroecológicas de los distritos y provincias de la Región.	• En otra modalidad del FONSEAL, las Wamikuna Tarpudoras reciben semillas por kilos y las siembran en sus chacras, que al producir deben "devolver" en la misma cantidad de kilos que recibieron al Waman Wasi. Waman Wasi vuelve a entregar la semilla a otra responsable de la asociación que la asignará a otra familia. Así se mantiene rodando la experiencia solidaria.
Uso y transformación de los cultivos y productos de la chacra-bosque.	• El acento criador de la mujer kechua-lamas la condiciona para el autoconsumo. • Almacenamiento de productos para semilla y consumo • Acendrado acervo transformador de los productos de la chacra para el consumo familiar. • Familiaridad y conocimiento del mercado al que dirigen los excedentes de la producción de cultivares.	• La mujer siembra pensando en lo que dará de comer a sus hijos y a su esposo, lo cual orienta su elección de siembra. • Almacena frejoles, maíz, maní, yuca, etc, para la futura siembra • Transforma los productos como maíz y plátanos en harinas con los que prepara *apis, upes* (mazamorras), chicha, humitas, etc. • Vende los excedentes de sus productos en el mercado local de Lamas o al menudeo.	• Ha reforzado el lema: "Sembrar para Comer" en las comunidades kechua-lamas. • Su aporte en el almacenamiento y transformación de los productos de su chacra- monte-purma posibilita la seguridad alimentaria de su familia y se convierte en modelo a seguir para otras mujeres de su comunidad. • Al dedicarse a la venta de los productos excedentes de la chacra, aporta dinero a la familia.	• La Asociación Warmikuna Tarpudora transforma por comunidad los productos que les quedan como excedentes de su producción y que no se dedican al autoconsumo y seguridad alimentaria, destinándolos a la venta: harina de maíz con cacao, harina de plátanos diversos, turrón de maní con chancaca, frejoles orgánicos secos embolsados, ajíes secos y molidos, guisadores secos y molidos, mantequilla de maní, mantequilla de sacha inchik, etc. (Fuente: Waman Wasi)

7. Participación para el Buen Vivir: Un reto para la organización social de las comunidades kechua-lamas

La participación de los pueblos indígenas en América Latina y de las comunidades nativas ha sido decisiva para plantear la visión de defensa del pluralismo jurídico, pues ha centrado la reflexión internacional en torno al tema de los derechos de los pueblos indígenas y sus procesos de identificación étnica. Elementos recogidos por las instituciones internacionales de derechos humanos sobre los derechos de los pueblos indígenas a partir de los problemas con el Estado, las empresas extractivas, las acciones de colonos o migrantes buscando ampliar la frontera agrícola para su propia subsistencia.

El caso de la etnia Kechua-Lamas en la región San Martín ejemplifica el tema de los derechos indígenas. Estos se encuentran ahora mismo en un proceso de reflexión de su identidad y sopesando las consecuencias de la carencia de un reconocimiento por parte del Estado y la sociedad civil mestiza sobre un área de posesión ancestral en los que han vivido desde antes de la colonia. Se encuentran en un proceso novedoso de integración de las comunidades. Hasta hace algunos años atrás se hallaban fragmentadas y sin una dirigencia que los representase en las negociaciones o las discusiones acerca de la creación de un área regional justamente sobre los espacios ancestrales de caza, pesca y recolección.

Esta nueva dinámica de cohesión de las comunidades indígenas que contempla la posibilidad de convertirse en pueblos, implica un proceso de reflexión al interior de ellos mismos y que debe resolver múltiples obstáculos que los obligan a redefinir identidades étnicas, a encarar visiones de desarrollo propio, nuevas formas de representación, y su presencia ante las instituciones del Estado que garantice una adecuada cogestión de las áreas y recursos ancestrales así como su sobrevivencia como cultura.

Este proceso, que reclama la autonomía necesita de la socialización y difusión, así como la puesta en práctica de instrumentos jurídicos propios, que por un lado garanticen el respeto a sus costumbres y respeten los modelos de vida buena propios, por otro, normar las relaciones al interior de sus áreas o territorios, establecer sus sanciones y aplicarlas sin intervenciones de la justicia formal occidental o el derecho estatal. Ello crearía también vínculos y relaciones de confianza con jueces, fiscales y operadores institucionales que en la práctica se mueven en una especie de limbo jurisdiccional en donde no se sabe bien, a quién le corresponde administrar justicia.

A la imposibilidad de hacer valer los derechos a administrar y normar su jurisdicción especial, se suma la exclusión del ejercicio a la ciudadanía plena que sufren los indígenas Kechua-lamas, que les impide una participación plena en la vida política, social y económica de la región.

Las sociedades indígenas no participan en las políticas regionales con sus propias visiones sobre naturaleza. La concepción indígena de naturaleza como parte de una red de seres que permiten la vida en armonía es desechada por la cultura

dominante por considerarla atrasada e inviable para alcanzar fines acariciados por la modernidad, que en su visión escatológica y liberadora del yugo que impone la naturaleza, convierte a ésta en un recurso explotable.

Tenemos entonces, en el Perú, un Estado que debe moverse entre las teorías políticas y éticas del desarrollo humano con crecimiento económico y el embate globalizador del neoliberalismo que demanda crecimiento económico e inserción en el engranaje mundial sin consideraciones por la diversidad o pluralidad biocultural de los pueblos. Éstos no alcanzan a comprender estas visiones menos a competir por su inserción en esos patrones.

Si solamente nos remitiéramos a los instrumentos jurídicos que norman y obligan al Estado peruano a cumplir con lo estipulado en ellos, podríamos decir, lo que el lema del último gobierno aprista colocaba en todos sus comunicados, que "el Perú avanza" hacia la consolidación de una nación pluricultural, hacia el reconocimiento de nacionalidades étnicas que tienen derecho a subsistir y hacia la abolición de la intolerancia instaurada por el monismo jurídico de cuño positivista decimonónico.

7.a. Las artes sanas y los abuelos

Las artes sanas, como llamamos en Waman Wasi a las actividades de artesanía de hilado, tejido, bordado o cerámica son mayormente practicadas por las mujeres (jóvenes y adultas). También hay muchas otras prácticas que las mujeres realizan para el cuidado de la familia: preparación de jabón negro, costura, transformación de productos de la chacra en harinas para mazamorras, upes, chicha y preparación de jarabes o remedios caseros. Aunque no son solo las mujeres las que realizan las artes sanas, cumplen un papel importante en las relaciones familiares e intracomunales que no puede ser entendido como subyugación femenina frente al dominio masculino.

Así, la preparación de remedios, jarabes y purgas es común al interior de las familias, y casi siempre lo realizan los abuelos y abuelas enseñando o transmitiendo sus saberes a los más jóvenes de la familia.

Estos remedios siempre hemos preparado en forma de frescos, pero es bueno también preparar cocinado, para tener listo para las enfermedades que sucede nuestra familia, es bueno para mejorar la tos y los dolores de los pulmones en la persona. Este remedio vamos a tomar 03 veces al día desayuno, almuerzo y después de la merienda. *(Carolina Guerra Cachique de 45 años de edad).*

Las mujeres se agrupan en talleres de artesanías apoyados por Waman Wasi para aprender, compartir saberes en el arte del hilado, teñido, tejido, cerámica, artes de raurachina (abanicos), kananlla (tiesto), olla de barro, estera de shapaja, canasto ñawi murusapa de bombonaje, tejido de chumbes, preparación de jabón negro, etc. En estos encuentran espacios de conversación, intercambio y solidaridad. Es un espacio en que los mayores pueden compartir su sabiduría y habilidades con generaciones más jóvenes.

7.b. *“Gente es la que come contigo”. El papel de la comida en la construcción de la corporalidad indígena*

Entre las étnias amerindias de la Amazonía, la comida compartida entre los familiares, la comunidad y afines, es parte de un proceso de construcción de la corporalidad, que confiere valor a la mezcla de la comida con fluidos corporales como la saliva o el sudor, (DaMatta, 1976) así como los olores y los recuerdos de los cuidados recibidos por los familiares que hicieron posible el compartir la comida (Gow, 1991)[19].

Las mujeres y los hombres de las etnias amazónicas producen personas, ellos mismos son producidos por la comida que comparten con su familia, pero también por quienes les brindan cuidados, atención, les transmiten los recuerdos de los ancestros o las costumbres. En este sentido, el hombre que trae la caza, los productos de la chacra o el monte, la mujer que también siembra y cosecha productos y luego transforma los alimentos, pero les añade sus cantos, su olor, sus manos, los secretos en la preparación, etc., ambos contribuyen activamente a la formación de los hijos y los parientes cercanos.

Muchos pueblos amazónicos en su propio lenguaje o idioma se denominan a sí mismos “gente”, persona, refiriéndose a que ellos mismos se reconocen como gente verdadera. A quienes no son del grupo familiar, se les tiene al principio desconfianza y se les mantiene a prudente distancia, hasta que coma contigo, hasta que beba la chicha o comparta el trabajo, la conversación y la comida.

> Comer con la gente es una afirmación de parentesco (Siskind, 1973:9)[20] y «Negarse a compartir comida es una negación de toda relación, una afirmación que el otro es un extranjero». (Citado por Belaúnde, 2008: 57)

Siskind narra su experiencia con los Sharanahua, de la familia lingüística Pano del Purús, en el lado peruano de la frontera con el Brasil y considera, a partir de sus observaciones, “que el dar y el recibir comida sustenta las redes de interacción diarias dentro del poblado, cargándolas de un peso afectivo que es constitutivo de las relaciones de parentesco”… “los parientes son gente que produce y come la misma comida, engordando juntos y compartiendo, literalmente, la misma carne” (Belaúnde, ibid.ob.cit).

Entre los kechua-lamas el frejol, que es un alimento infaltable en las comidas es muy apreciado, y suelen decir: “sin frejol, la mesa no es gente” para indicar que la mesa con la comida también es reconocida como una entidad que puede darse a otras personas para nutrirlas.

Así pues, la comida no puede tirarse pues se tiene como una persona que también requiere cuidados y no es un medio para satisfacer una necesidad. Todos comen, incluso los difuntos. La salud no es la armonía del individuo sino un atributo en el que se realiza el colectivo.

---

19 Lagrou, Els: (**1991).** Prólogo. El corazón que piensa: reproducción paralela y cruzada en la Amazonía. En: Belaúnde, 2008: 20. Lagrou hace alusión **a Peter Gow. En: Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press.**

20 Siskind, Janet (1973) **To Hunt in the Morning**. New York: Oxford University Press.

Algunas comidas solo pueden comerse en determinadas ocasiones de acuerdo al calendario agrícola y ritual de cada pueblo amazónico. Algunos animales al ser preparados sin los debidos cuidados pueden transmitir sus atributos a quien lo come. Sabiendo esto, también encuentran ciertas virtudes de animales y plantas que son incorporados de modo propiciatorio en la preparación de las comidas. Así, hay comidas que ingeridas por niñas y niños pueden provocar comportamientos no deseados para la familia o la comunidad, o por el contrario provocar aptitudes anheladas en ellos, como la puntería, la habilidad para la caza o pesca, el tejido y/o la cestería. También hay comidas especiales para mujeres gestantes, parturientas o para el hombre que acompaña a su esposa haciendo dietas, evitando tocar ciertos objetos o evadiendo otros para proteger al recién nacido, en un curioso proceso llamado "*covada*".

Así, por ejemplo, el participar de la "afaneada" para la celebración de la fiesta de Santa Rosa, implica apoyar a los parientes que invitan a la preparación de la comida, con el acarreo de plátano que realizan los hombres bajo la supervisión estricta de las mujeres, que son las dueñas de las cocinas. Ellas preparan chicha de maíz y acarrean el pescado, los huevos y las gallinas que van siendo entregadas por los invitados, familiares y amigos. Los hombres apilan muchos kilos de yuca, racimos de plátano verde, y en una olla inmensa se van colocando, poco a poco los cientos de huevos que traen los aportantes.

Las mujeres desescaman pescado seco y salado con una cuchara que se amontonan en una batea. En otra bandeja se lava el pescado y se amarraran de dos en dos para "soltarlos" en la olla que los cocina. Dicen que así se cocinan bien, pero que si se colocan tres pescados amarrados juntos quedan crudos.

Se pela montones de yuca, se atiza la leña de la que emanan lenguas de fuego que besan las ollas conteniendo el pescado, y los plátanos que se van cocinando bajo la atenta mirada de la cocinera, que puede ser una tía de la dueña de casa, o su hermana, o cuñada. Usan sus cucharas de madera, tapan y destapan las ollas, agregan atados de pescado a las ollas y atizan el fuego, y siempre con gran alegría.

Todos los días previos a la celebración central de la Santa Rosa el 30 de agosto, hay una actividad febril en las casas de los cabezones o encargados de pasar la fiesta. Todo el día se come, se toma chicha y se hacen cosas.

Los hombres aplastan con palos cuadrados de madera la yuca sancochada sobre bateas planas de madera, presionando la yuca sobre la batea. Luego una mujer soba la masa, agregándole una mezcla de agua caliente con azúcar y el "caldo" sobrante de la yuca sancochada. El agua azucarada ayuda a la fermentación de la yuca una vez colocada en la tinaja para que repose, y en dos días estará lista para tomarse diluyéndose en agua: el masato..

a. Las Mikunas

Las mikunas son celebraciones festivas que siguen a las actividades de cosecha de los diferentes productos y sus tiempos vegetativos de producción. En estas actividades apoyadas por Waman Wasi se dan cita los hombres y mujeres de la comunidad, los

niños y niñas de las escuelas comunales y sus profesores o docentes, y tiene una gran influencia en la organización social de la propia comunidad, pues se cocina lo que sale de las cosechas, quebradas o riachuelos, chacras, montes o purmas, lo que se comparte o dona de los intercambios o mujeos entre familias, etc.

A modo de ejemplo, presentamos una lista de ingredientes o productos aportados por las mujeres de la comunidad de Solo del Río Mayo y que construyó Gregorio Sangama de Waman Wasi, quien reportó una mikuna realizada en dicha comunidad.

Esta mikuna se realizó el viernes 18 de julio del 2014 con la presencia de todas las Warmikunas tarpudoras, que fueron acompañadas por las autoridades de la comunidad. Fueron invitados también los profesores de esta comunidad que participaron junto a sus alumnos.

Lista de productos presentados

N	Nombre de los productos	Diversidad de productos	Chacra	Monte	Agua
01	Habitas	Wasca, allpa	x		
02	Cangrejo	Negro y amarillo			x
03	Tomate	Ishma tomate y cuchiruntun	x		
04	Culantro		x		
05	Platano	Balsino, bellaco, seda, zapino, isleño, manzanita, puca guineo.	x		
06	Maíz	Shishaco, suave amarillo,blanco, negro	x		
07	Carachama	Negro amarillo			x
08	Chonta	De shapaja, de bombonaje, pifayo.		x	
09	Huevo	Colorado, blanco, azul	x		
10	Caiwa	Selilla llano y semilla ralluchu	x		
11	Frejol	Seco wasca amarillo, awisho, panamito rojo y pardo, allpa.	x		
12	Zapallo	Redondo y largo llano,redondo y largo ticticHu	x		
13	Aji	Bombo uchu, ayuyu rojo y amarillo, pucunuchu, charapita, chinto, malaguete, ruyru uchu	x		
14	Mani	Copallin blanco, copallin morado, angelito	x		
15	Chiclayo	Wasca blanco. Allpa colorado	x		
16	Yuca	De un año cascara colorado. De 7 meses cascara blanco Humishino	x		
17	Cocona	Yana cocona. Quillu cocona	x		
18	Sachapapa	Blanco, morado, vaca shillun.	x		
19	Michuksi	Amarillo y negro	x		
20	Papaya	Papaya largo. Papaya redondo	x		
21	Puspino	Shimbillo, tarasca	x		

Platos preparados a base de los cultivos del cuadro anterior

N	Monbres de los platos	Ingredientes en cada plato
01	Caiwa frito	Tomate, aceite, ajo
02	Aji molido con maní	Sacha culantro
03	Ensalada de chonta	Limón y sal
04	Pure de chonta	Aceite, ajo, guisador
05	Pescado seco con habitas	Sacha culantro con yuca
06	Pescado seco con frejol	sal y caiwa
07	Ají con puspino	Ajo y cebolla
08	Arroz baleado con puspino	Guisado, ajo y aceite
09	Nina juane de carachama	Sacha culantro, huevo
10	Chilcano de carachama	Sacha culantro y sal
11	Cuero de chancho con frejol	Ajo y sal
12	Sopa de cangrejo	Sal
13	Sachapapa cocinado	Sal
14	Michuksi cocinado	Sal
15	Zapallo cocinado	
16	Nati api	Maíz molido, hígado de chancho, guisador
17	Ensalada de caiwa	Limón
18	Ají de cocona	Sal
19	Chicha	Maíz
20	Lechona api	Maní molido con un plátano y chancaca.

Este solo ejemplo, que muestra la gran variedad de platos que las mujeres son capaces de preparar a partir del conocimiento o saber transmitido de sus madres, abuelas o suegras, da testimonio de la diversidad de cultivos que se conservan y crían en los espacios y territorios del pueblo kechua-lamas, y particularmente de la importancia de la mujer kechua-lamas en su papel articulador de la vida familiar y comunal al interior de las comunidades. Ella al lado de su esposo, hijos y familia en las diversas actividades posibilita y complementa la crianza y cuidado del paisaje, de la biodiversidad, de la familia y de la economía familiar. Este rol imprescindible de la mujer en la preparación de los potajes y alimentos de acuerdo a las visiones culturales de dieta, ritos de cada cultivo en la siembra y cosecha mantiene la salud, la fortaleza del cuerpo y añade sus pensamientos, los recuerdos de sus ancestros, así como sus fluidos corporales en el proceso de construcción de las personas que forman su familia y comunidad.

Capítulo IV

La participación de la mujer indígena kechua-lamas: la Asociación Warmikuna Tarpudoras.

Waman Wasi acompaña desde hace más de 10 años, a 18 comités de mujeres agrupados en la Asociación Warmikuna Tarpudoras, que reúne a 350 mujeres: 13 en la provincia de Lamas, 2 en la Provincia de El Dorado, y 1 en San Martín. En el año 2002 se acompañaba a 13 comunidades que abarcaban en conjunto un total de 140,000 hectáreas. Al 2014, el territorio de 26 comunidades reconocidas que se acompaña hace un total de 300,000 hectáreas.

En este proceso de acompañamiento hemos apoyado a las comunidades indígenas para que sean reconocidas e inscritas en el Directorio de Comunidades Indígenas del Ministerio de Agricultura. Han sido 35 comunidades no inscritas ni tituladas a las que hemos acompañado en su reconocimiento. Esto ha contribuido enormemente al proceso de organización social de las comunidades indígenas de la región San Martín. La intención de ser reconocidas por el Estado, ha convocado a las dirigencias de las comunidades y a la base social de estas a reunirse, reflexionar y presentar documentos que las identifican y ubican como tales ante las autoridades pertinentes. Esto representa un primer paso para la defensa de los territorios ancestrales que ocupan las comunidades indígenas.

Durante los primeros años de su trabajo en Lamas, Waman Wasi impulsó la recuperación del bosque, la ampliación de los espacios de purma y bosque y trabajó básicamente con los varones. Se descubrió luego que las mujeres eran las impulsoras de la variabilidad de sembríos en las chacras porque querían que sus hijos y familias tuvieran, como ellas decían “de todo”.

Esta visibilización permitió apreciar a las esposas de los agricultores que sembraban diversidad en asociación, a las abuelas que aportaban saberes sobre curaciones y plantas medicinales, a las cuñadas y hermanas que ayudaban incondicionalmente en las actividades de las fiestas, afaneos y mikunas, como protagonistas en el proceso de acompañamiento. Waman Wasi encontró que las mejores socias que tenía el incremento y la crianza de la agrobiodiversidad eran las mujeres indígenas kechua-lamas. Sin desmerecer a los varones, las mujeres tenían la sartén por el mango en este tema.

1. Los fondos rotativos

Como parte del acompañamiento a las comunidades indígenas Kechua lamas se han gestado diversos fondos: de semillas, de micro crédito económicos, fondos para la pequeña industria, y fondos para la adaptación al cambio climático. Se trata de un proceso de desarrollo de capacidades dirigidas a mejorar las estructuras administrativas y de gestión básica al interior de las comunidades.

El principal criterio ordenador de los fondos fue tomar en cuenta las formas culturales propias en relación con el uso del dinero. Por un lado, como un valor que dinamiza y genera ingresos por actividades comerciales y sociales, y por otro que contempla el dinero como "don" dinamizando y alimentando procesos de encariñamiento y crianza de la diversidad.

a. FONSEAL - Fondo de Seguridad Alimentaria.

Para acompañar de mejor manera el impulso criador de las mujeres, se creó el FONSEAL – Fondo de Seguridad Alimentaria, que ha aportado durante sus primeros 3 años al desarrollo de capacidades de las 264 mujeres de 16 comunidades pertenecientes a la Asociación Warmikuna Tarpudora.

Este fondo debería ser autogestionado por una organización social de la comunidad compuesta por mujeres que venían reclamando a Waman Wasi poder administrar sus propios recursos de dinero en efectivo. Para esto, mujeres de las diferentes comunidades decidieron formar la asociación Warmikuna Tarpudora (Mujeres sembradoras). Ellas se propusieron gestionar un fondo revolvente en cada comunidad que funcionaría bajo la modalidad de préstamos rotativos para diversos propósitos, siendo el foco principal pero no único la adquisición de semillas y animales que apoyen la seguridad alimentaria de sus familias. Se trataba de un fondo multipropósito.

La institución derivó recursos de una de sus líneas de su proyecto a este propósito. En acuerdo con WW las organizaciones comunales de mujeres, organizadas en comités warmikuna tarpudoras, decidieron que la distribución de los fondos de este proyecto que tenía una duración de 3 años, sea realizada de la siguiente manera.

El primer año, del 100% de los fondos disponibles en la institución para esta actividad, se entregarían a los comités constituidos un 85% en dinero en efectivo para préstamos entre sus asociadas. El 15% restante Waman Wasi lo destinaba a los comités para actividades diversas como la promoción de las denominadas *mikunas*, una suerte de festivales comunitarios de comida nativa, y a la entrega de semillas diversas, y para la crianza de animales: cerdos y aves semillas. Se sabía que por la experiencia del acompañamiento al fondo muyuna, una experiencia previa, que el dinero en préstamos no siempre se destina para temas agrícolas. Como el objetivo del proyecto era seguridad alimentaria se trataba de garantizar con el 15% restante que se cumpliera con este objetivo institucional.

En el segundo año se adicionó dinero en efectivo en una proporción de 50% de los fondos disponibles institucionalmente. Esto permitió la creación de nuevos comités,

y el apoyo directo en semillas, animales, y mikunas con el 50% restante. En el tercer año se amplió a 18 los comités warmikuna tarpudora, y sólo se destinó un 20% de los fondos disponibles. El 80% restante se orientó a mikunas, semillas, y animales.

Estas entregas directas de bienes se hicieron también bajo la modalidad rotativa. Este decir que, salvo las mikunas, las familias que recibían semillas y animales, se obligaban a devolver lo recibido a la institución, quién a su vez lo destinaba a nuevas familias y comunidades del área de influencia. Este proceso continúa y se amplió a 20 comunidades que reciben bienes bajo el compromiso de devolverlos, pero ya no a la institución sino a otros beneficiarios dentro de cada comunidad. El control de ellos lo hacen la comunidad o el comité, o ambos de manera coordinada.

Al 2014, la asociación "Warmikuna Tarpudora se halla en 18 comunidades Kechua-Lamas y beneficia a 264 socias.

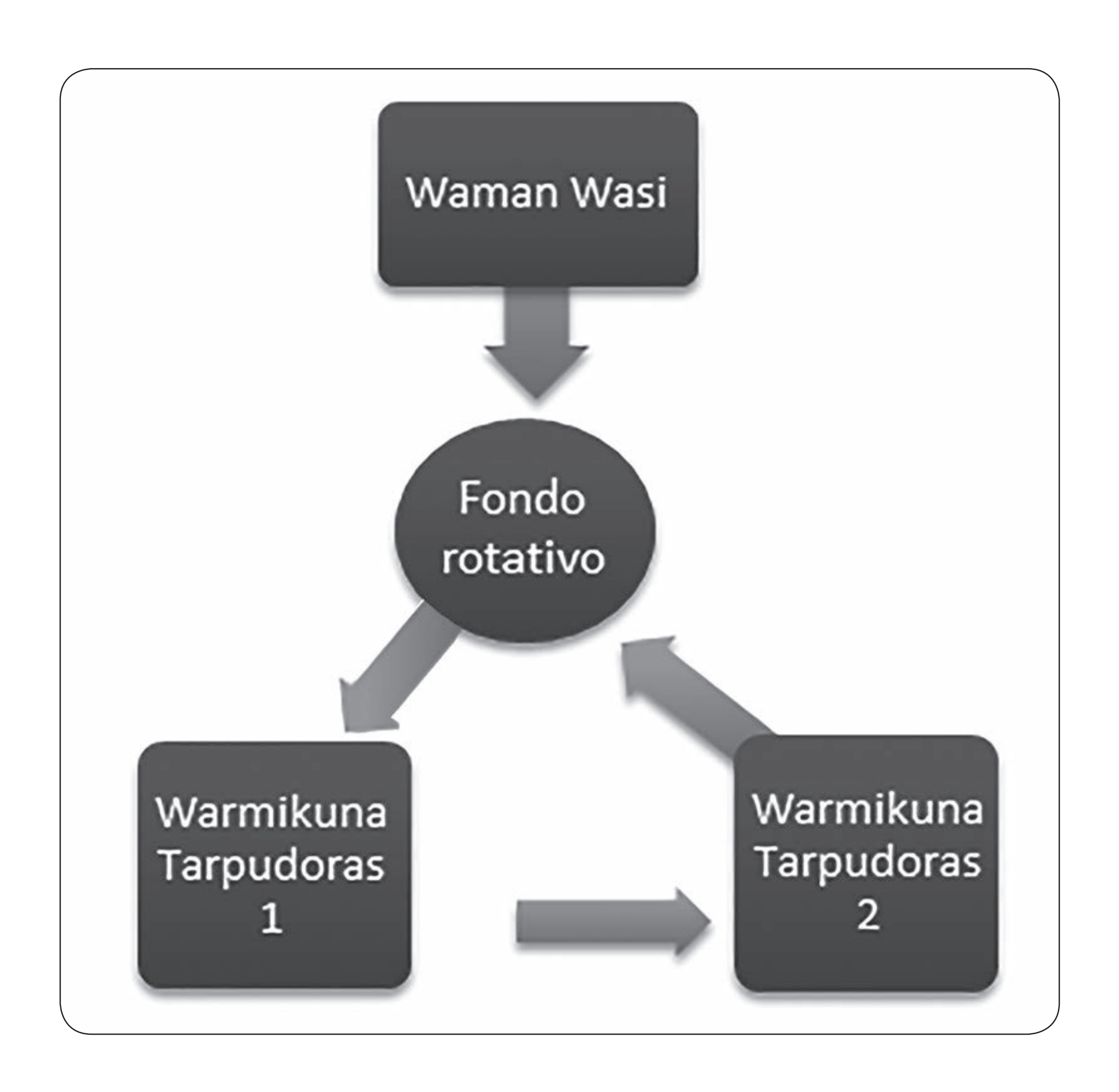
No.	Comunidad/Sector	Beneficiarios Directos/ Mujeres de los comités.	Principales grupos de interés
1	El Naranjal	20	• Asociación de mujeres "Warmikunatarpudora". • Grupos de abuelas. • Comunidades indígenas.
2	Solo- Sangapilla	16	
3	Morillo- Palmiche	15	
4	Alto Pucallpillo- Pucallpa	20	
5	Zamora	10	
6	Alto Churuyacu- Tiwinza	12	
7	Mishquiyacu-Otorongo-Yesosapa	12	
8	Congompera – Guabal – Pucararca	14	
9	Shamboloa	10	
10	Nangao- Galichal	15	
11	Nuevo Lamas	15	
12	Junjuicillo – Sabina	15	
13	Shukshuyaku Lamas – Garrapata	20	
14	MishkillakilluShapumba	20	
15	Shukshuyaku Sisa	20	
16	Panjui	20	
17	Huaja – Yaku Shutuna Rumi	15	
18	Shapajilla	15	
	Total	**264**	

El gráfico siguiente muestra la dinámica que siguen los fondos de la asociación Warmikuna Tarpudoras. Al inicio el fondo es aportado por Waman Wasi pero una vez en manos de las organizaciones, son los comités de mujeres que las administran autónomamente. El dinero rota al interior de los comités de acuerdo a los intereses y normas que ellas mismas acuerdan.

Es un fondo abierto y sirve para la adquisición de semillas, plantones, animales menores y otras actividades. Alguna fracción del fondo posibilita la siembra en sus chacras de productos destinados a la alimentación de sus familias y a la ampliación de

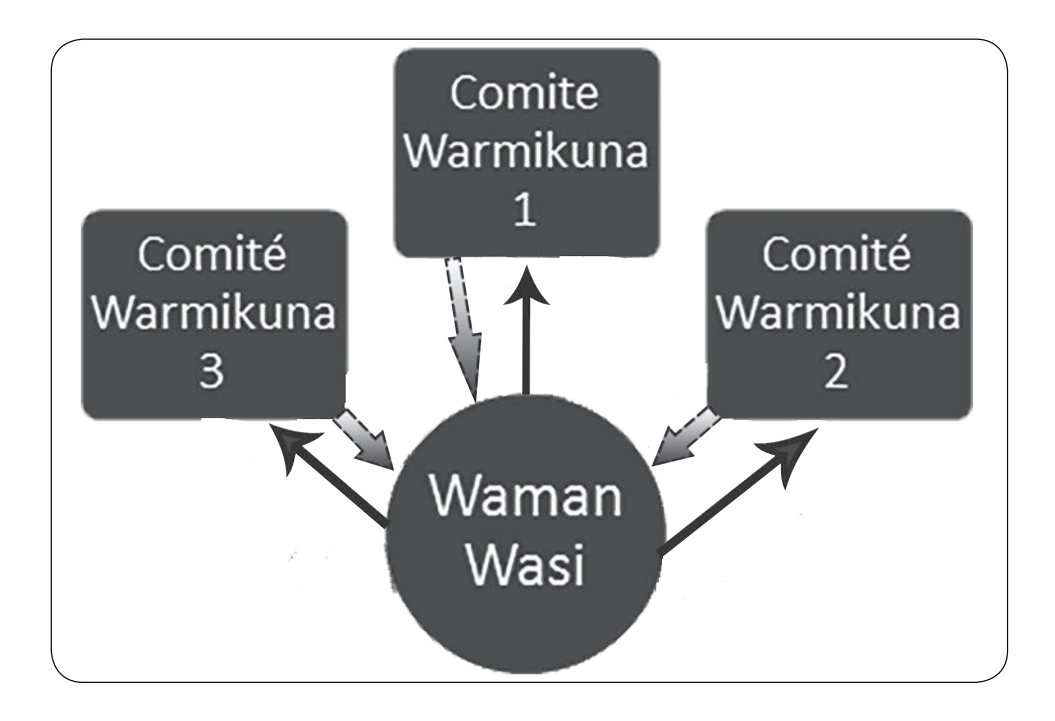
la biodiversidad en sus parcelas. Pero los préstamos tienen caminos diversos: salud, velorios, gastos escolares, viajes, alimentación, etc. De alguna manera concurren al propósito de la seguridad alimentaria, pues sin salud difícil trabajar en las chacras, y además porque si pueden prestarse entre ellas y evitar hacerlo a terceros con intereses altos, mejor hacer uso de este fondo que endeudarse con prestamistas locales. Por esta vía de prestarse del fondo propio se limita la extracción de plusvalía que por medios lícitos e ilícitos se produce cuando las indígenas recurren a los sistemas de intercambio mercantil.

Gráfico 2. Dinámica del Fondo rotativo de Seguridad Alimentaria - FONSEAL



Bajo otra modalidad del gráfico 3, Waman Wasi entrega a las mujeres de la asociación Warmikuna Tarpudoras diversas semillas en kilos que son sembradas en sus chacras familiares. Una vez que producen deben "devolver" la misma cantidad de kilos que recibieron al Waman Wasi, que a su vez vuelve a entregar las semillas a otra responsable de la asociación que la asignará a otra familia. Así se replica una y otra vez la experiencia solidaria. De igual modo ocurre con los animales menores, como pollos, gallinas, etc.

Gráfico 3. Dinámica de rotación del FONSEAL bajo la modalidad de semillas y animales menores.



b. El FONPIR - Fondo de Pequeñas Industrias Rurales.

El FONPIR, o fondo de pequeñas industrias rurales, está a cargo de los comités de mujeres "Warmikuna Tarpudora" por el cuales se destina fondos económicos para procesos de transformación de los productos agrícolas y pecuarios vinculados a la diversidad. Este fondo está en proceso de implementación en las comunidades y se encuentra en el segundo año de su gestión. Aquí se han transformado harinas y aceites a partir de maíz, yuca, cacao, sacha inchi, coco, maní y otros productos, de los cuales se benefician económicamente las asociadas que participan de estas iniciativas cuando logran su venta en el mercado local de Lamas.

c. El FONCLIMA - Fondo del Clima

El FONCLIMA o fondo del clima, es gestionado por la asociación "Warmikuna Tarpudora" para fines relacionados a fortalecer las prácticas para la conservación del bosque, del agua y de la biodiversidad, que tienen relación con prácticas adaptativas al cambio climático. Actualmente está en proceso de implementación en las unidades de conservación del agua y del bosque que se han diseñado en las comunidades.

Estas tres iniciativas están enmarcadas en un proceso de tres fases:

1. La primera, denominada educativa o de desarrollo de capacidades, en la que las comunidades y Waman Wasi, se informaban mutuamente del manejo y la gestión de los fondos a fin de realizar sus iniciativas. En ésta se trataba de aprender juntos la gestión de los fondos y del papel que cumple el dinero en las comunidades. El rol de Waman Wasi era de administración de los fondos, de capacitación, y de seguimiento de las iniciativas. El dinero no era pensado como un mecanismo de acumulación de bienes sino y principalmente como un medio de fortalecimiento de la organización, y un mecanismo para fortalecer la responsabilidad de las familias indígenas. Se formuló para ello una guía para la planificación e implementación de los fondos.
2. La segunda, llamada de cogestión, implicaba que las responsabilidades en la gestión administrativa de los fondos se asumían entre comunidad y Waman Wasi. La tenencia y gestión de los fondos no era solo responsabilidad del Waman Wasi sino corresponsablemente con la organización comunitaria que tenía para ello una o un responsable.
3. y la tercera fase denominada autónoma, en la cual la comunidad asume ya el control administrativo y de seguimiento a la ejecución de la iniciativa. De esta manera, y a través de los tres fondos rotativos, las comunidades asumían la responsabilidad de la gestión de sus iniciativas en las distintas fases de implementación. Los fondos pertenecen legalmente a las comunidades a través de sus comités de mujeres "Warmikuna Tarpudora".

B. Una aproximación a las relaciones de género surgida de la experiencia con los fondos rotativos y la recuperación del territorio

Luisa Elvira Belaúnde[21]

> Lindo es vivir en la chacra cuando sabes trabajar. Eso si tienes que botar tu sudor con lluvia y sol, tu mano sucio, pero tienes de todo. *Pobladora kechua.*

Desde 2003, Waman Wasi ha ido creando y moldeando una aproximación a las cuestiones de género propia y novedosa a partir de las necesidades y los aprendizajes surgidos sobre la marcha durante la realización de diversas actividades con los pobladores kechua lamista. Por esta razón, su abordaje a las relaciones de género, en general, y a la participación de la mujer, en particular, no está calcada sobre un modelo preconcebido de desarrollo y derechos formales de la mujer sino, más bien, responde a los rasgos propios de los pueblos kechua lamistas y su manera de concebir los intereses y los ámbitos de acción femeninos y masculinos, así como los desafíos que las relaciones entre los géneros enfrentan actualmente.

a. Del bosque a la chacra

Cuando Waman Wasi inició su trabajo, su principal preocupación era el bosque y la pérdida de acceso y de conocimiento de este medio vital como fuente de recursos y lugar de habitación y memoria ancestral, puesto que muchas familias cercanas a Lamas habían sido excluidas de las áreas boscosas. Dicho énfasis en el bosque priorizó una entrada a la dinámica familiar kechua, mostrando como la vida de los hombres y las mujeres estaba entretejida al bosque, tanto para las actividades diarias masculinas y femeninas de pesca, cacería y recolección de productos, como para los rituales y las visitas a lugares lejanos y ancestrales, como el cerro de la sal. Todas estas actividades requerían el conocimiento de la extensa red de caminos que une el territorio kechua a través de paisaje circundante, por lo que nociones de tránsito e intercambio, "*muju*", en kechua, se tornaron claves e impregnaron las propuestas de Waman Wasi y la creación, en 2005, del Fondo de micro-crédito masculino "Fondo Muyuna".

Durante el ejercicio de las actividades, surgió la evidencia que la relación con el bosque y sus caminos no podía ser separada de las relaciones que las familias kechua mantenían con la chacra, la casa y otros lugares caracterizados por una fuerte presencia femenina. Así como bosque y chacra no podían ser pensados separadamente, era necesario desarrollar un abordaje a los procesos kechua de uso, transformación e intercambio de los recursos más específico a la participación de las mujeres.

21 Creemos importante reseñar un extracto del valioso informe de evaluación que nos entregó la Dra. Luisa Elvira Belaúnde sobre los fondos que implementó Waman Wasi con las mujeres. La evaluación se realizó en Julio del año 2012 y se llevó a cabo con los comités de mujeres que atendía el Proyecto.

En respuesta a estas constataciones y aprendizajes, a partir de 2008 Waman Wasi inició el Proyecto “Sembrar para Comer” y creó una serie de fondos destinados específicamente para las mujeres reunidos bajo el Fondo Indígena de Seguridad Alimentaria Local (FONSEAL): un fondo para la preparación de potajes (mikunas), un fondo para semillas y otras crianzas, y un fondo económico para pequeñas industrias caseras (FONPIR). De esta manera, se articuló la recuperación del acceso y manejo del bosque y los ríos, a manos principalmente de los hombres, con el fortalecimiento de la seguridad alimentaria y la producción e intercambio de semillas para la biodiversidad, a manos de las mujeres. La Asociación Warmikuna Tarpudora nació del proceso de ejecución de los planes y programas de dicho proyecto administrando el “*muju*” de semillas, comidas y conocimientos en cada comunidad.

b. Organicidad kechua y territorio como red de caminos de intercambio

> Las otras instituciones solamente nos incentivan a sembrar café y entonces la gente ya no quiere sembrar frejol. Pero, ¿qué vamos a comer? Ahora estamos cosechando más variedades de frejol, caiguas, de todo. De repente en la chacra de una socia no tiene, pero otra tiene, y le da. Cuando hacemos nuestras mikunas aparecen las variedades. *Pobladora kechua.*

El abordaje de Waman Wasi al género no limita lo femenino a lo doméstico sino considera a la mujer como un agente plenamente operativo de las redes de circulación e intercambios a través del amplio territorio kechua. Para los hombres y las mujeres kechua, el territorio es un territorio vivido, recorrido, fruto de intercambios. Este es un territorio que alimenta y que genera fiestas donde los alimentos son compartidos. Las propuestas de trabajo de Waman Wasi fluyen de dicha organicidad social kechua, de su dinamismo social, sus cohesiones y conflictos, sus cabezonías y sus calendarios productivo y ritual internos.

Al mismo tiempo, su interés en la mujer kechua confluye con las tareas de salvaguarda del territorio ancestral y defensa de los derechos indígenas. El trabajo de Waman Wasi con la mujer se ancla, entonces, en la organicidad de las relaciones de producción e intercambio propias a las familias kechua a través del territorio, tomando en cuenta las variaciones y diferencias entre cada localidad y entre cada familia. Al mismo tiempo, también se acopla al trabajo de asesoría a las organizaciones de representación política Kechua. Por el momento, el trabajo de promoción de lideresas dentro de las federaciones indígenas no ha ocupado un lugar de destaque inmediato porque, la participación de lideresas en las federaciones no es todavía un tema que surja de las preocupaciones de las mismas mujeres.

Sin embargo, el trabajo con las mujeres a partir de su organicidad para el fomento de la seguridad alimentaria y la biodiversidad de semillas en el territorio ha demostrado ser un importante vehículo de empoderamiento femenino y un excelente método de preparación para el surgimiento de nuevos liderazgos femeninos capaces de asumir posiciones de responsabilidad en las organizaciones y el Estado.

El proyecto de los fondos rotativos dinamiza el intercambio de semillas que ya existía entre las familias kechua. No inventa ni impone algo nuevo, sino revaloriza mecanismos culturales pre-existentes integrando sus múltiples elementos, tanto los funcionales como los conflictivos respetándolos. Por ejemplo, hay rivalidades pre-existentes entre familias; familias que no quieren compartir sus semillas. El proyecto respeta esas rivalidades y las familias opuestas no van a las ferias de semillas. Al mismo tiempo, a través de las mujeres como tejedoras de alianzas, incentiva la emergencia de nuevos puentes para el fortalecimiento de la cohesión política del pueblo kechua. Sin embargo, no se trata de imponer una visión cartográfica del territorio, tal y como sí ha sido impuesta por las organizaciones del Estado que han dibujado linderos y separado las tierras, introduciendo nuevas divisiones entre las familias, y excluyendo a muchos pobladores del acceso a recursos del bosque y los ríos primordiales para su sustento, vida ritual y continuidad de memoria ancestral. La visión del territorio que Waman Wasi recupera de la vivencia de las mujeres y hombres kechua es, como el tejido, una red de caminos por donde fomentar la circulación fluida de los conocimientos, las prácticas y los recuerdos.

El proyecto también respeta todo el complejo mundo invisible del dar y del recibir del pensamiento y la práctica kechua: Saber a quién dar y de quién recibir, saber cómo recibir y cómo cuidarse de los posibles ataques de brujería que pueden ser transmitidos a través de aquello que se recibe. Conociendo y respetando la percepción y vivencia cultural del poder del don, se trata de generar nuevas modalidades de intercambio que permitan fomentar la cohesión entre mujeres, dentro de las familias y entre familias a través del territorio habitado, recorrido y recordado por los kechua.

c. Autonomía de los fondos y dinero como don

> Yo soy analfabeta, no he estudiado ni un día en la escuela – sólo haciendo tejidos y cerámica. Yo sé matemática en mi cabeza nomás, pero no sé sumar en el papel. 20 manos ya está 100, así le cuento yo. *Pobladora kechua*.

A través de las actividades realizadas desde 2008, con el Proyecto "Sembrar para Comer" y la Asociación Warmikuna Tarpudoras, las mujeres han tenido acceso directo a la experiencia de procesos de generación de consenso, toma de decisiones y control colectivos en los que las participantes ejercen responsabilidad, tanto a nivel personal como grupal. El manejo del fondo para semillas y potajes fomenta la familiarización con sistemas de crédito y la contabilidad básica.

También refuerza las capacidades de coordinación y expresión de las mujeres representantes, quienes aprenden a hablar en público y dirigirse a personas internas y externas a su medio social cotidiano. Se trata, indudablemente, de un paso importante para el surgimiento de otros liderazgos femeninos indígenas para asumir posiciones de autoridad dentro de las organizaciones indígenas, la política y otras entidades locales y regionales. Lo sobresaliente y novedoso de este empoderamiento femenino es que se origina en el ámbito de acción propio de la mujer fuertemente identificada a la chacra y sus semillas, y al movimiento de los productos y las personas a través del territorio.

El dinero de los fondos rotativos es concebido como una forma de don, no como un excedente usado para adquirir prestigio o generar diferencias sociales en base a capacidades de consumo diferenciadas. El dinero como don ha venido a reforzar las cabezonías kechua y a ejercer la memoria colectiva oral de las mujeres que mantienen un sorprendente registro de todos los movimientos del fondo: a quién le dan dinero, cuánto y cuándo y cuánto dinero permanece en caja en cada momento. Este experimento refuerza la memoria del cálculo de las mujeres que deriva de su entrenamiento desde la infancia con el tejido. Por esta razón, el dinero del fondo no rompe sino refuerza la oralidad y los conocimientos ancestrales de las mujeres y le da un nuevo papel de destaque en los mecanismos políticos de las asambleas comunales y reuniones indígenas. Al mismo tiempo, la familiarización con mecanismos simples de circulación del dinero con bajos intereses prepara a las mujeres a comprender los mecanismos básicos de la generación de capital de la economía de mercado y las habilita para lidiar mejor con el sistema económico nacional y defender sus intereses.

Antes los pobladores indígenas de Lamas no tenían acceso a ningún sistema crediticio y muchos tenían temor de acceder a los fondos ofrecidos por algunas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales por miedo a perder sus casas y sus tierras. Con el proyecto de Waman Wasi no existe ese miedo y la administración del fondo está enteramente en las manos de las mujeres. Son ellas mismas quienes evalúan las razones por las cuales las socias podrían hacer "el perro muerto", es decir no devolver el dinero prestado. Las mujeres administran el fondo con autonomía. Hay una auto-regulación y superación de malos precedentes. De esta manera se cumple también con la tarea de educar a la población femenina sobre cómo manejar los intereses y capitalizar.

d. Algunas características socio-culturales de la mujer kechua que dan sustento a la aproximación de Wamanwasi

> Somos acompañantes, no somos entes de cambio. Si hay que cambiar, cambiaremos todos juntos. *Miembro del equipo directivo de Waman Wasi.*

Presento resumidamente algunos rasgos generales sobresalientes de la posición de la mujer kechua-lamista que pude observar y que, a mi parecer, han servido de base estructurante de la aproximación desarrollada por Waman Wasi, especialmente, a través de la Asociación Warmikuna Tarpudora (sembrar para comer). La fuerza de este proyecto deriva, justamente, del hecho que se acopla a las situaciones y vivencias de las mujeres e intenta utilizar sus propios mecanismos socio-culturales para impulsar un proceso de empoderamiento interno que posibilite la generación de una mayor cohesión tanto entre las mujeres como los hombres, los niños, los mayores y la colectividad kechua en su conjunto.

- ***Articulación de lugares y gentes***

La mujer kechua circula y es un vehículo de la circulación de productos y de alianzas entre familias y localidades: nacida en una familia perteneciente a una cierta localidad, ella se casa, por lo general, con un hombre kechua procedente de un otro

lugar donde la pareja se va a vivir. Simbólicamente, las mujeres también son sujetas al intercambio, el "*muju*", así como las semillas, los productos y los conocimientos que circulan entre diferentes localidades. La herencia de la tierra, formalmente, es por línea masculina, de padre a hijo o de tío a sobrino. La mujer no hereda tierras, accede a las tierras de su esposo para hacerlas producir. Estos son rasgos típicos de un sistema matrimonial virilocal donde el vector masculino estructura el uso de la tierra y la asociación transgeneracional entre gente y territorio.

Sin embargo, a lo largo de su vida, la mujer mantiene relaciones estrechas con su lugar y su familia de origen, visitándolos frecuentemente y beneficiándose de una cierta interdependencia económica. Aunque ella no hereda la tierra, a menudo la mujer tiene acceso informal a las tierras de sus hermanos, tíos y padre, y suele tener más de una casa y lugares de plantío repartidos en diferentes localidades donde se encuentran sus parientes. En caso de venta de terreno, la mujer tiene la oportunidad de comprar la tierra de sus hermanos y tíos, y a través de dicha compra de terreno también fortalece su presencia y su participación en redes de circulación de productos y ayuda mutua en las diversas localidades ocupadas por sus familiares.

Es decir, la estructura virilocal del matrimonio no confina a la mujer a la inmovilidad ni a las rutinas domésticas en un sólo espacio. Al contrario, su procedencia de afuera acentúa la capacidad de la mujer de crear vínculos, transitar y generar alianzas. Su día a día articula diferentes espacios, conjugando diversas casas, chacras y comunidades, desplazándose de tiempo en tiempo del uno al otro para asegurar la fertilidad y diversidad de su producción y sus relaciones sociales. Estos desplazamientos responden también a una percepción y a un uso del tiempo que se acopla al calendario productivo de las diferentes micro-regiones ecológicas del territorio kechua-lamas, donde se encuentran sus diversas casas, chacras y otros lugares de producción y recolección.

Dichos movimientos de tránsito también incorporan, a su ritmo, a las ciudades más cercanas, principalmente Lamas, donde las mujeres se desplazan regularmente para vender y comprar productos y para atender las necesidades escolares de sus hijos. Actualmente, en efecto, el deseo de ofrecer a sus hijos acceso a la educación secundaria y profesional es uno de los principales motivos que llevan a las familias a desplazarse regularmente a las ciudades y, en algunos casos, a instalarse allí temporalmente en una nueva casa. La casa en la ciudad es un punto más de conexión con el resto del territorio y las demás casas y chacras articuladas por los movimientos de tránsito de las mujeres.

e. Relaciones de autoridad y dinamismo en la pareja

> Como mi esposo ha querido, he asumido como representante, para aprender, para reír, conversar en reuniones. *Pobladora kechua*.

Existe el consenso entre hombres y mujeres de diferentes generaciones que, como norma, las mujeres no deben actuar sin pedir permiso a su esposo. Cuando se refieren a una decisión importante concerniente a la chacra, la casa o un viaje, las mujeres suelen explicitar la necesidad de pedir permiso a sus maridos y subrayan si

es que el esposo dio o no dio el permiso para actuar en tal o tal ocasión específica. La inversa no se aplica, o por lo menos no de manera tan clara. No se espera que los hombres soliciten el permiso de sus esposas para actuar. Es decir, existe una jerarquía de autoridad explícita en la pareja.

Esto no quiere decir que las mujeres desconozcan las decisiones de sus esposos, pero sí señala el hecho que la posición de la mujer es la de alguien que debe generar explícitamente acuerdos en la pareja. Pedir permiso es concebido como un mecanismo de consenso de la pareja que, por un lado, subordina a la esposa a la autoridad del marido, y por otro lado, le otorga un alto grado de independencia, puesto que la mujer que recibe el permiso de su esposo tiene libertad para llevar a cabo sus propósitos con autonomía. Principalmente, pedir permiso hace parte de las buenas maneras necesarias. Este es el caso, principalmente, cuando se trata de desplazarse temporalmente a algún lugar. La comunicación verbal clara y el permiso del marido son instrumentales para mantener la unión de la pareja.

Día a día y a lo largo del calendario productivo y ritual, el dinamismo vital de las parejas se nutre de la división por género y de un notable grado de compañerismo que se manifiesta tanto en las actividades productivas, organizativas, rituales y de crianza de los niños.

- La repartición por género del trabajo le asigna principalmente a la mujer el cuidado de la casa, la preparación de las comidas y el cuidado de los niños, pero existe una cierta flexibilidad en la realización de algunas tareas, especialmente en la chacra donde hombre y mujer trabajan juntos en pareja y dentro de los círculos de ayuda recíproca del choba choba, ambos géneros colaborando con las tareas productivas agrícolas de sus vecinos y parientes.
- El choba choba es el mecanismo social de coordinación recíproca entre las parejas y de integración de las diferentes parejas de un lugar, en el que participan hombres y mujeres. La contribución femenina es fundamental puesto que son las mujeres las que ponen a disposición de los invitados la bebida y la comida que reúne y sostiene a los trabajadores. La rotación de dichas fiestas de trabajo colectivo se mantiene fluido por medio de la distribución femenina de la bebida y comida.
- Las dietas y otros momentos rituales, son otros importantes mecanismos sociales de coordinación dentro de la pareja y entre parejas pertenecientes a redes rituales. Estas dietas tienen diversos propósitos de salud, para la adquisición de poderes espirituales y la preparación para los eventos del calendario festivo kechua. Se trata de limpiar, fortalecer y habilitar el cuerpo del esposo y la esposa por medio del uso de plantas rituales y la evitación de ciertas comidas, especialmente aquellas que contienen grasas, sales y azúcar. Aunque, las dietas suelen ser principalmente realizadas por los hombres, estás requieren de una estrecha colaboración entre los géneros para asegurar que los requisitos de abstinencia sexual y otras restricciones sean respetados durante y después del periodo dietado. A través de las dietas, las parejas van haciendo sus cuerpos juntos, transformándose en pareja para una vida común.
- La crianza de los niños impartida por ambos padres también es fundamental para insuflar en la pareja un propósito común. Según el pensamiento

kechua, las actividades de crianza definen la acción propia al ser humano y demuestran sus capacidades sociales más completas. Ser hombre y ser mujer es indisociable de ser alguien que cría: criar hijos y criar todo tipo de plantas y animales que hacen parte y expresan la fertilidad de la pareja. Vivir bien, en pareja y en las redes de la parentela, es vivir educando y criando a las nuevas generaciones.

f. *Involucramiento en el mercado, educación formal y migración*

> El negocio es que hay que saber perder y hay que saber ganar. No todo día vas a ganar. *Pobladora kechua*.

Aunque gran parte de las actividades generadoras de ingresos son responsabilidad de los hombres, las mujeres también están involucradas en la economía de mercado por medio de la venta de algunos productos de sus chacras y las estadías con empleos temporales en las ciudades. Antes de casarse, las muchachas suelen pasar un periodo en la ciudad trabajando de empleada doméstica, principalmente. La mayoría regresa a casarse con un hombre kechua del lugar, pero algunas permanecen en la ciudad desde donde suelen mantener relaciones esporádicas con sus familias de origen. Es decir, la experiencia de la economía monetizada y de la ciudad hace parte del ciclo de vida de las mujeres y, a depender de sus preferencias y posibilidades, ellas mantienen una relación más o menos frecuente con el mercado. Actualmente, sin embargo, la necesidad de brindar educación escolar y superior a los hijos y las hijas es un factor que ejerce una influencia muy grande sobre la mayoría de las mujeres que desean que sus hijos e hijas puedan formarse y ser profesionales. Debido a los altos costos de la educación, especialmente a partir de la secundaria, las relaciones con el mercado se vuelven imprescindibles.

En otros lugares de la Amazonía, la presión por financiar los estudios de los hijos es uno de los principales factores que han acelerado la monetización de la economía indígena, la migración a las ciudades, el abandono de la producción de comida y la pérdida de los mecanismos de ayuda mutua que hasta hace poco les permitían obtener una buena calidad de vida al margen o con relativamente poco dinero. El deseo de escolarización de los hijos también impulsa la creciente participación de la población indígena amazónica en industrias extractivas de diversas índoles, algunas ilícitas como la tala, la minería aurífera y la realización de actividades altamente riesgosas para los menores. A menudo, los jóvenes escolarizados permanecen en la ciudad y cuando regresan a sus comunidades traen nuevos hábitos, especialmente, nuevos hábitos alimenticios y no quieren más comer la comida de las chacras, el bosque y los ríos. La transformación efectuada por la educación es vivenciada en el cuerpo a través del cambio de apetito: la persona educada desea consumir gaseosas, alimentos industriales, y todo lo que se come en la ciudad.

El caso de las familias kechua lamistas parece ser algo diferente, en el sentido que si bien valoran altamente la educación de los hijos también valoran altamente el trabajo en la chacra, las comidas propias y mantienen vivos los mecanismos de trabajo recíproco de la choba choba. La migración a la ciudad, aunque importante, no se traduce en un abandono masivo del lugar por los jóvenes. Especialmente, todavía se mantiene el sistema de matrimonio y gran parte de las muchachas se

casan con un hombre kechua chacarero. La forma peculiar como las familias kechua encaran las disyuntivas y los desafíos colocados por la educación, la migración y la monetización de sus vidas es única y demuestra la fuerza de la mujer kechua quien tiene la flexibilidad suficiente para interactuar con ambos mundos, el entorno territorial conformado por la sociabilidad kechua y el universo monetizado de la ciudad y la sociedad nacional.

g. Una aproximación a la mujer que respeta y dinamiza las configuraciones socio-culturales kechua

> Todo comemos al diario, eso de acudir al mercado no hacemos. Más bien, nosotras le vendemos a ellos. Ahora estoy criando 15 variedades de frejol gracias a la platita que me ha entregado Waman Wasi y ahorita voy a sembrar dos variedades de maní. Y también he acabado de cosechar mi maíz. También tengo mi witino, dale dale, todo. Por eso somos mujeres chacareras. Todo día llevamos a nuestra casa de la chacra a la olla. No tenemos enfermedad, no tenemos agroquímicos. Del mercado son comidas chatarra. *Pobladora kechua*.

Waman Wasi ha sabido respetar las configuraciones socio-culturales de la mujer y las relaciones de género propias a la población kechua lamas, y fomentar desde dentro los rasgos potencialmente empoderadores de la mujer para generar un dinamismo propio de cambio compatible con el pensamiento y las vivencias de ambos géneros y las diferentes generaciones. Combinado al trabajo con los varones a través del Fondo Muyuna, ha sabido orientar la capacidad de conexión de las mujeres para fortalecer el tejido de las relaciones sociales en el territorio habitado por las familias Kechua, fomentar la seguridad alimentaria y la fuerza cultural, y contrarrestar algunos de los efectos destructivos de la expansión masiva de la agroindustria en la región.

- El trabajo con las mujeres comienza desde el germen del ser humano y la feminidad kechua: su capacidad de persona criadora puesta de manifiesto en la chacra y la comida; una capacidad vital que lejos de ser meramente privada y doméstica (como se solía pensar en algunos planteamientos teóricos sobre género) es plenamente social, política y pública puesto que las semillas y los alimentos circulan, y por medio de su intercambio generan redes de comunicación que permiten la toma de decisiones colectivas y la acción conjunta a través del territorio habitado por las familias kechua.
- Al mismo tiempo, Waman Wasi ha sabido aceptar el pensamiento kechua sobre la autoridad masculina en la pareja y construir confianza entre los hombres para que la participación de las mujeres en el proyecto no sea percibida como una amenaza. La presencia activa de todos los miembros de la familia, hombres y mujeres, en las Mikunas, los grandes eventos de intercambio de semillas y platillos preparados, ha permitido generar dicha confianza e involucrar a los hombres, quienes también se benefician y disfrutan de las visitas y los intercambios. Es decir, el trabajo con las mujeres ha repotencializado el dinamismo familiar existente, la distribución del trabajo, la cooperación en el choba choba, el compartir de las comidas, las dietas y los momentos rituales, y todo esto fluye expresando con un

nuevo vigor a la capacidad de criar plantas, hijos y parientes que sustenta la sociabilidad kechua. Puesto que el proyecto también fomenta las visitas a diferentes lugares y los encuentros con familiares en lugares lejanos, el trabajo con las mujeres también ha repotencializado el dinamismo territorial. El valor político del proyecto y su acción integradora son particularmente innovadores porque parten de lo femenino para integrar lo masculino y los diferentes niveles del territorio habitado por los kechua, desde la casa familiar y la comunidad, hasta el conjunto del territorio ancestral.

- Aunque Waman Wasi no aborda directamente la cuestión de la violencia contra la mujer, los encuentros de trabajo han generado espacios de diálogo femenino donde poder expresarse y oírse unas a otras compartiendo experiencias de vida más allá de las actividades del proyecto. Estos encuentros han permitido que mujeres de diferentes edades se animen espontáneamente a contar sus alegrías y sus sufrimientos, los cuales, a menudo se concentran en problemas de salud y dificultades con los vecinos, con el marido o con los familiares del marido, especialmente, con la suegra y las cuñadas. Es notorio como las nuevas participantes en las reuniones van despojándose de su timidez y aprenden a hablar en público demostrando una sorprendente capacidad de memoria (cuando se trata de rendir cuentas), mucha chispa y buen humor, y también sentimiento para contar lo que las indigna o les da tristeza. De esta manera los grupos de trabajo también se han constituido como grupos de apoyo y núcleos de generación de lideresas.
- El proyecto de fondos rotativos femenino puesto en marcha por Waman Wasi conjuga la adquisición de una familiaridad con la economía monetizada y el manejo propio de la producción, distribución y el consumo derivado de la división del trabajo por género en la familia, la comunidad y el territorio más amplio. Reúne las nociones de ganancia y de don, mostrando que no son incompatibles, especialmente cuando son administradas por las mujeres. De esta manera, permite redirigir el impacto de la monetización sobre la economía familiar y, en particular, sobre las decisiones alimentarias evitando el abandono de las prácticas productivas agrícolas, la preparación de platos y bebidas y las actividades diarias y festivas de distribución y consumo de estos alimentos. Por medio de la valorización de las actividades y conocimientos femeninos, también permite equilibrar el impacto de la actual sobrevalorización de la educación formal y el estilo de vida citadino, evitando la consecuente desvalorización de las prácticas propias en el medio rural y posibilitando la emergencia de alternativas al movimiento de migración femenina y masculina hacia las ciudades. El fortalecimiento de la biodiversidad y la seguridad alimentaria son aportes claves para el bienestar familiar y colectivo.

h. Experiencias, actitudes y dificultades encontradas por las mujeres en la administración de los fondos rotativos del FONSEAL

- ***Fondo para semillas y otras crianzas***

  Diferente clase de manejo hace cada comunidad. Yo les entrego empezando de 20 a 10 soles, les entrego. Yo tengo 27 socias, ellas vienen a pedirme – ñañita dame 20 soles – Nosotros no tenemos 6 meses de plazo sino 30 días o 3 meses, según cada uno. *Pobladora kechua*.

Actualmente, el Fondo de Semillas está en operación en manos de las mujeres de la Asociación Warmikuna Tarpudoras en 16 comunidades, con un total de 264 mujeres. Desde su inicio, el fondo fue autogestionado por las mujeres con el acompañamiento del equipo de Waman Wasi. A pesar de que las mujeres no llevan libros de cuentas, las representantes del comité de gestión de cada comunidad tienen una notable memoria oral de los movimientos del fondo, los periodos y montos prestados y la disponibilidad de la caja para préstamos futuros. Esto ha resultado en una gestión transparente en todas las comunidades, sin casos de "perro muerto", es decir, morosos que no cumplen con la devolución del dinero e interrumpen el flujo de los préstamos. En todas las comunidades los fondos han aumentado y se encuentran en movimiento permanente, sin permanecer parados en caja.

Un factor determinante del éxito obtenido es que la contaduría del Fondo de Semillas no impone registros escritos ni parámetros de préstamo rígidos sino recupera e incentiva la memoria oral matemática de las mujeres tejedoras y fomenta la conectividad entre mujeres vecinas respetando las diferencias de cada lugar. Este es un aspecto subrayado por las mujeres representantes: en cada comunidad los plazos y condiciones de los préstamos son diferentes a depender de los acuerdos conversados entre las socias. Según las mujeres, sin esta flexibilidad, sería difícil la adopción del fondo por comunidades en localidades agroecológicas y sociales diferentes.

En la mayoría de comunidades, los intereses son de 1 sol por cada 100 soles, el periodo de devolución es de 6 meses. Sin embargo, en algunas comunidades las socias han decidido por voluntad propia subir el interés a 2 soles por cada 100 soles para que aumente más rápidamente el fondo. Los plazos de devolución también varían haciéndose más cortos como 3 meses o hasta 30 días. Algunas comunidades son más severas que otras: si una mujer no cumplió con devolver el dinero en el plazo fijado se le castiga impidiéndole que vuelva a sacar otro préstamo durante un cierto tiempo (de uno a 6 meses). Otras comunidades son más permisivas y no imponen ningún castigo. Sin embargo, en todos los casos los comités comunales han demostrado capacidad de control y buen ánimo entre las socias, puesto que las demoras en devolver el dinero se resuelven y el fondo contínúa fluyendo.

i. El capital como potencial de crianza

> Nada queda en mi cajón. No sé qué harán las demás. Yo compro mi gallina, mi frejol, no para comer, para sembrar, para criar. *Pobladora kechua*.

Los usos del fondo varían según las necesidades de las mujeres y las comunidades, en la mayoría de los casos, los préstamos son utilizados para la agricultura y el

intercambio de frejol y otras semillas. La compra de gallinas, los gastos de salud y de educación, completan el resto del uso de los fondos (Ver Anexo 2, Informe anual 2011). Sin embargo, en general, las mujeres tienen conciencia de que los montos no deberían ser gastados en pagar cosas o servicios, sino que deberían ser usados para adquirir semillas, utensilios, animales, que van a ser utilizados para fructificar y aumentar la producción. Es decir, hay una idea clara que se trata de un fondo asociado a la crianza de manera amplia.

A mi parecer, esta es la percepción que las mujeres tienen del dinero del fondo como capital: es un potencial de crianza que permite aumentar los cultivos, los intercambios de semillas, los animales, la producción de comida, y por tanto es algo que está integrado en las actividades de crianza en general que definen el ser humano y las relaciones de género kechua, el buen comer y el buen vivir en la familia y entre familias.

Los casos de utilización de los fondos para salud y educación también se relacionan a una noción de crianza. Los préstamos de salud, en particular, pueden ser vitales en un momento crítico en caso de enfermedad o accidente. La idea de hacer aumentar los fondos para poder disponer de montos mayores en caso de necesidad de préstamos por una emergencia de salud es algo importante para las mujeres.

j. Espíritu lúdico de competencia

> ¡Acaso ellos nos van a ganar en hacer aumentar el fondo!. *Pobladora kechua.*

Existe una cierta competencia lúdica asociada al deseo de que el fondo de cada comunidad crezca para poder disponer de mayores montos para préstamos futuros. La flexibilidad del manejo del fondo según los criterios de las socias de cada comunidad posibilita dicho espíritu lúdico de competencia, y este, a su vez incentiva la participación y toma de responsabilidad de las mujeres, contribuyendo a que no hayan casos de "perro muerto".

Otro factor lúdico, es la competencia subyacente con el Fondo Muyuna de los varones. Las mujeres expresan gran satisfacción de tener su propio fondo y de poder demostrar a los hombres que ellas son capaces de autogestionarlo eficientemente. En una típica demostración de la jovialidad que caracteriza la división del trabajo entre los géneros, las mujeres aprovechan la oportunidad para lucirse ante los hombres y hacer del trabajo algo placentero.

k. Principales conflictos alrededor de los comités comunales del fondo

> No tenemos ninguna murmuración por el momento, estamos caminando bien. *Pobladora kechua*.

Las principales dificultades que limitan la participación de las mujeres en el proyecto residen en divisiones familiares y recelos personales entre las mujeres de una comunidad. En algunos casos se trata de conflictos pre-existentes a la creación del fondo y riñas entre familias debido a antiguas alianzas y disputas matrimoniales o territoriales. Si la representante para administrar el fondo de una comunidad (elegida durante una asamblea comunal) pertenece a una familia rival, las mujeres

de las familias en conflicto se niegan a participar del fondo. En otros casos, menos frecuentes, se trata de conflictos nuevos surgidos dentro del grupo de socias que generan “murmuración”, desconfianza y resentimientos. Sin embargo, estos problemas son manejables. Los casos de conflictos familiares pre-existentes son más duraderos y, es probable, que la mejor solución sea que cada grupo de familias rivales tenga su propio comité de socias y representante separadamente.

Las mujeres representantes también mencionan las dificultades inherentes a aceptar el cargo, para lo cual requieren el permiso de sus esposos y requieren disponibilidad de tiempo en movimiento. Varias representantes subrayaron que sus esposos lejos de negarse, las incentivaron a aceptar el cargo para aprender y desarrollar nuevas capacidades. En cambio, la disponibilidad de tiempo y movimiento es un problema que restringe la aceptación de los cargos, especialmente, en el caso de mujeres con varios hijos pequeños que no pueden dejarlos solos en casa. Por esta razón, la rotatividad de los cargos es algo problemático. Algunas representantes tienen más de tres años y no encuentran a alguien que las reemplace porque ninguna mujer quiere tomar el relevo.

l. Razones y situaciones que dificultan la devolución del dinero: inter-relación entre el fondo rotativo y otras fuentes de ingresos monetarios

> Yo he sacado dinero prestado y me he demorado un año en devolver, por eso ahora ya no quiero volver a sacar. *Pobladora kechua.*

Algunas mujeres deseosas de participar en el fondo prefieren, sin embargo, evitarlo debido a que consideran que no tienen capacidad de devolver el dinero a tiempo y prefieren evitar colocarse en una situación en que las demás socias las podrían tachar de morosas. Algunas pasaron por la experiencia de sacar prestado un monto y no poder cumplir a tiempo y, sólo poderlo devolver con retraso y mucha presión. Esto es algo que les disgusta mucho, entonces, prefieren no volver a sacar dinero prestado.

La principal razón por la cual algunas mujeres no consiguen devolver el dinero prestado del fondo es la falta de ingresos monetarios provenientes de una actividad económica extra. Es decir, para poder participar activamente del fondo, sacar prestado y devolver el dinero en el plazo fijo de 6 o 3 meses, una mujer necesita tener una fuente de ingresos monetarios diferente de la actividad para la cual pidió prestado. Esta suele ser la agricultura para la venta (venta de maíz, frutas o algún otro producto en el mercado de Lamas o Tarapoto) o algún trabajo remunerado (de la mujer o de su marido). Si, por alguna razón, ella o su esposo no dispone de esta fuente de ingresos extra, no tiene, tampoco, como continuar participando en el fondo rotativo.

Por ejemplo, en el caso de una familia que depende de la venta de maíz para sus ingresos, si la cosecha de maíz no rinde suficiente dinero, sea porque la producción fue baja debido a una plaga o el clima, o porque el precio del maíz bajó o no encontró un comprador, la mujer no va a disponer del dinero para devolver el préstamo del fondo. Es decir, hay una inter-relación entre la participación de una mujer en el fondo y el involucramiento de la familia en otras actividades económicas

generadoras de dinero. El flujo continuo de los préstamos, devoluciones y futuros préstamos, depende, entonces, de un equilibrio entre las actividades económicas monetarias pre-existentes de la familia y las diversas actividades fomentadas por el fondo, las cuales no están orientadas hacia la generación de ingresos sino hacia la seguridad alimentaria y el intercambio entre familias y la mejora del nivel de vida.

m. El Fondo Rotativo para Las Pequeñas Industrias rurales

Actualmente el fondo ha sido implementado en 10 comunidades con la adquisición de implementos de cocina y otros utensilios y la exploración de nuevos productos a partir de los frutos de las chacras. Se ha experimentado con la producción de:

1. jabón negro
2. turrones
3. almidones
4. aceite
5. harinas

Estas actividades de transformación deben coincidir con el calendario de las cosechas. Por el momento, las mujeres están experimentando y decidiendo qué productos sería interesante producir y cuándo. No hay todavía un impulso fuerte de las mujeres para producir para la venta en el mercado. Los productos transformados son concebidos como complementos de las Mikunas y el buen comer del día a día de la familia y las festividades colectivas.

n. Flexibilidad de la participación en los diferentes fondos

Es notorio el entusiasmo de las mujeres por participar en los eventos de intercambio de semillas y de preparación de potajes. El hecho de no participar del fondo rotativo para las semillas (por diversos motivos y en determinado momento), no impide que una mujer si participe activamente de las mikunas o del FONPIR. La fuerza del proyecto de los fondos rotativos reside en permitir esta flexibilidad y de respetar las diferentes actitudes, situaciones y experiencias de las mujeres, sus familias y sus localidades.

ñ. Pasión por el "muju" de semillas y perfil de las lideresas del proyecto

El perfil de las mujeres que participan en el proyecto es variado. Algunas están muy orientadas hacia la producción para el consumo propio y el intercambio y tienen poco involucramiento en la producción para el mercado; otras tienen un pie firme en la economía de mercado pero también valoran muchísimo la siembra para la comida. Es decir, la participación en el proyecto se encuentra en la bisagra entre la economía de mercado y la economía de la crianza características de la actual ruralidad kechua.

En ambos tipos de mujeres, sin embargo, el "*muju*", el intercambio, de semillas y la preparación de comidas propias es una pasión común: algo que no sólo es percibido como útil, (por la seguridad alimentaria, la reducción de los gastos en alimentos comerciales y los beneficios a la salud), sino también como lúdico, placentero y una manera de auto-realización en tanto persona y miembro de una familia habitante del territorio kechua. Una pasión que proviene del placer de

poder dar continuidad a prácticas y conocimientos ancestrales en el contexto socio-económico contemporáneo. No se trata de huir o de negar la economía de mercado y las propuestas de consumo de las ciudades, sino de recrear contemporáneamente a ellas un mundo kechua con un lugar y una dignidad propia.

Mujeres entrevistadas



De la Cruz Sangama Cachique



Juana Sangama y Teófila Guerra



Jesús Guerra



Celia Amasifuen



Carolina Guerra

C. Testimonios de mujeres indígenas[22].

Gladys Faiffer

De la Cruz Sangama Cachique, de la Comunidad nativa de Naranjal. (55 años) Nació en Lamas, en la casa. Dio a luz en su casa de Lamas, con una partera mestiza Lucha, (María Luisa) que era su madrina (por atender parto ya se hacía su madrina). Antes no se atendían en el hospital.

> Una partera mestiza me trajo a mí. Yo he tenido a mis hijos en Lamas, en mi casa. Pablo Juanito Torres, (partero mestizo, ya ha muerto) me atendió a mí en mi parto. Mi esposo le tenía confianza.

Tuvo dos hijas que atendió don Pablo. La madrina de la última de sus hijas es Judith Alva Flores, la madrina se lleva la placenta. Su hija mayor ya tuvo hijos y la hizo abuela, dio a luz en Lamas en el centro médico.

Su hija mayor ya dio a luz en el centro de salud de Lamas. Entre hermanas trabajan y tienen en su chacra maní, frejol, ashpa poroto, plátano. Colocan sal para matar a las hormigas curuwinsi que se comen los cultivos. Sus padres ya no viven.

> Yo solita vivo aquí en mi casa, tengo mi chacra con mis hermanos, ya no vivo en Lamas. Mis hijos uno está en Lima, dos mujeres: una está en Chontal y la otra en Lima. Viene a visitarme de un mes, pero cuando hacemos choba-choba sí está.

Su esposo es de Chontal, es cuñado de Leonardo Tapullima, nuestro colaborador en Waman Wasi, apellida Salas. Su yerno es Pedro Salas Sangama.

> Familiarmente nos ayudamos en choba-choba y nosotros también vamos a la peonada en Chontal a ayudar. A veces uno siendo solito no siempre puede dejar su casita con mis pollitos. Risas (dicen que dejan cerrada su casa).

---

22 La entrevista se realizó en castellano y en kechua, y aunque se realizó a cada una de las mujeres aquí reunidas, las respuestas que daban no se constreñían sólo a su propio testimonio. Cuando una hablaba sobre algo personal, otra mujer intervenía y contaba su experiencia sobre el mismo tema. En muchos momentos, todas hablaban a la vez, unas veces riendo, otras lanzando interjecciones o exclamaciones, muchas de sus intervenciones se hicieron en kechua. El equipo de colaboradores de Waman Wasi: Leonardo Tapullima y Gregorio Sangama, ayudaron en la traducción y aclaración de las dudas de esta entrevistadora. Y aunque la grabación de voz permite recoger cada una de sus expresiones, no es posible atribuir algunos de los testimonios exclusivamente a una de ellas, ya que todas se aprobaban mutuamente, o agregaban al testimonio de la otra. El espíritu festivo y de conversación alegre se mantuvo desde el principio hasta el fin y antes de empezar a grabar se les solicitó permiso para hacerlo; se les informó que los testimonios serían recogidos por Waman Wasi para una publicación sobre la mujer kechua-lamas y su aporte a la biodiversidad. 16 de Agosto 2011 en Waman Wasi. Gladys Faiffer, Leonardo Tapullima y Gregorio Sangama entrevistan a: De la Cruz Sangama Cachique, Juana Sangama Cachique, Teófila Guerra Cachique, Jesús Guerra, Carolina Guerra, y Celia Amasifuén Sinarahua.

Su familia en Naranjal, siempre se junta para hacer choba-choba, aunque los hermanos también tienen familia y en sus casitas se siembra maní, frejol, porotos, todos diferentes, plátanos, valshillo, caigua, etc.

> En el cultivo me ayudan mis dos hermanos solteros que no han querido casarse. No gastan nada, aunque cosechan. Comparto mi semilla con la familia en Chontal, con mi hermana, a veces uno no produce en otra vuelta ya va a cosechar cuando se invita y aumenta, pues.

Un ejemplo, dice Leonardo: Cuando van a sembrar frejol, algunos hermanos ayudan a sembrar, por ejemplo choclo, cuando los has invitado a sembrar también los invitas a cosechar, ese frejol o choclo. Así ya se van llevando los productos, cuando es seco el choclo también, entonces, si a alguien no le produce muy bien ya no se preocupa porque tendrá para su siembra.

> Las hormigas mamaco, esas se comen los productos. Yo le meto sal en el nido de la hormiga para que no se coma los cultivos, a veces hay demasiadas hormigas curuwinsi. Cuando no se ven, pues vuelan en su tiempo. Ya va a salir mamaco en octubre, cuando llueve. Por culpa del curuwinsi se acaban los cultivos comiendo de sus huayos. Y al mamaco se lo comen las personas. Hay secretos para que no haya tantos: veneno, sal. Las hormigas roban las semillas que guardamos y almacenamos en granos en el bidón de plástico. Una hormiga se quiere llevar un grano entero aunque ellas son chiquititas.

Juana Sangama Cachique. (43 años de edad). Natural de la Comunidad nativa de Nangao, ha venido a Shukshuyacu de Lamas a vivir. Tiene 1 hijo de 5 años, lo tuvo a los 38 años. Su esposo, Crucildo Tapulllima Sinarahua fue a trabajar de peón en Nangao a la cosecha de café y allí lo conoció.

He tenido herencia de mi papá: 45 hectáreas en Nangao. Allá sembraba café, frejol, maíz, plátano, yuca. Ahora de mi esposo tengo 23 hectáreas en Shukshuyacu.

> El enamoramiento ha sido allá y luego ya me ha robado aquí a Lamas y me ha hecho aparecer a los 3 días. A mi papá me ha presentado. Me dado mi carahuasca mi papá: 3 latigazos. A los otros hermanos mayores les ha dado 10 latigazos. Mi papá ya ha muerto de 77 años, y mi mamá tiene 83 años, ya no va a la chacra. En Shukchuyacu vivo con mi esposo y mi hijito, aquí le tengo en el jardín de infancia. He dado a luz en el hospital de Lamas. Fue bien el parto, sin puntos ni nada. La placenta se la llevan ellos, pero antiguamente había la costumbre de enterrar la placenta en el hueco donde entra la carachupa. Así hemos enterrado el de mi cuñado. No vale botarla, dicen.

En el hueco de la hormiga del curuwinsi ponen la placenta, tal vez será para que sea caminador y fuerte como el curuwinsi. Le cuidan del perro para que no se lo coma. Algunos le ponen en donde gotea la lluvia en la casa, y también lo ponen en lugares húmedos, pero hondos, colocado en un pate para que el perro no pueda cavar y sacarla.

Más harto vivo en la chacra, vendo naranjas y mandarinas en Tarapoto. También vendo plátano, yuca, puspino y también intercambio con la familia, o cuando vienen a la casa les invito, tengo montecito, un shapajal, zonas de chacra para siembra de

distintas variedades de puspino, de allí vendemos, compartimos con la familia de mi esposo en Shukshuyacu. Cuando mi familia me viene a ver les invito a coger, a veces no se tiene todo, pero allí produce todo. A mí me vienen a ver todos de mi familia de Shukshuyacu, a veces cuando me vienen a ver me barren mi casa, me lavan mi ropa. A veces cuando quedo enferma me van a ver. Me llevan mi agua, me llevan galoncitos. De un pozo grande me traen agüita. De la quebrada es para lavar nomás, para bañar. Se ha secado un pozo de agua que había allí cerca. De repente han comido su hualo (sapo). Muchas veces a la gente le gusta comer hualo, lo hacen en rico juane. Hay una quebrada grande, ese pozo nunca antes ha secado, es un agua antigua. Tal vez alguien ha lavado a su primer hijo. No se lava allí nada, ese pozo ha sido pura agua de tomar nomás. Pero seguro hemos metido jarro al agua.

Teófila Guerra Cachique. (42 años). Comunidad Alto Pucallpillo. 5 hijos: 2 hombres y 3 mujeres. Son tres hermanas, Jesús Guerra Cachique (39 años); Carolina Guerra Cachique (43 años).

Ellas han nacido en la casa. No saben quién era la partera o madrina. Su mamá murió hace 10 años. El papá murió a dos años de la muerte de su mamá.

Teófila dio a luz sola, tiene 5 hijos. Dos varones y 3 mujeres. Dio a luz en su chacra y la atendió su suegra. Enterraron la placenta en la chacra. Su suegra la atendió en su primer parto, los demás ya los ha hecho ella solita.

> Cuando doy a luz solita, ya no me están mirando nadie. ¡Cómo también se siente cuando te miran!. No me gusta que me miren. A mi hijo mayor nomás me ha atendido mi suegra. Mi suegra me decía qué hacer, ella ya sabe qué hacer, cómo sobar, cómo acomodar al bebé.
>
> En los demás partos, me he arrodillado y los he tenido yo solita. No he querido a nadie ni a mi esposo. Mi suegra me ha invitado orégano cocinado con limón maduro y así no demora. Así nació el primer hijo. Con el segundo hijo tomé café cargado. También se toma aguardiente caliente con su limón. El remedio lo he preparado antes y lo tenía listo. Yo decía cuando me agarra el dolor, yo le decía a mi suegra: ya voy a tenerlo, manda a llamar a tu mamá para que corte el cordón de la wawita; y ella lo ha mandado a trozar con una partera. Antes de tomar café me ha invitado trago con limón.
>
> Durante una semana te invitan puro café limeñado con trago, así me decía mi suegra para que baje la sangre y no te quede ningún dolor.

Cuando hay sangre que queda, les hacen legrado, para evitar eso les invitan café con trago.

> Así me decía mi suegra: has de cocinar tu café para cuando tengas tú bebe. Hay que tostarlo, comprar chancaca.

Después de haber nacido el bebé ¿que te dan de comer?

> Gallina para recuperar fuerza, caldo. No se come arroz, frejol porque se tiene siempre puras mujeres. Cuando se come frejol chiclayo dicen que nace puro mujer nomás. Hay que envolver la cabeza con pañuelo

durante 8 semanas. Al bebito se le cuida en su hamaca, que está todo el día echadito durmiendo. Las madres se bañan con agua calientita. Los papás tienen que irse a trabajar a la chacra y no deben tomar uvachado porque salen poshecos los niños. Se prepara *ishpita* con trago. No pueden hacer mucha fuerza los padres, a media caña nomás trabajan, sino se lisia el bebé, botan sangre. El papá tiene que tener cuidado para que no le haga enfermar al bebito. Hay que tener cuidado 3 semanas para que el papá pueda hacer fuerza en la chacra. Si el padre es un descocado, lo riñe la abuela, de miedo nomás ya le hace caso a la suegra. Se toma la sangre de su pupito (ombligo) del bebé si el padre hace mucha fuerza.

De 3 semanas a un mes se cae el ombligo. Desmotan el algodón para que sane rápido el pupito. Se cura el pupito con el asado del plátano en la leña, se raspa la ceniza en el pupito del bebito, con eso va cerrando la heridita. Al mes que ya pasa el bebito se le soba para que sea fuerte para la luchas con yema de huevo se le alimenta. Hay niños que se caen y no les pasa nada, para eso hay que hacerle comer la manteca, la carne del zorro o le soban al niño con su grasa del zorro. Hay una piedra parecida a la mano del supaymaqui, y eso le hacen agarrar para que su mano sea fuerte o tosca. En la escuela a veces les quieren pegar, ya con esa fuerza que les da la supaymaqui ya les respetan. Y tienen buena puntería. Remedios para que el niño no sea rabioso, le acostumbran en su hamaca. Cuando no quieren dormir le ponen la hoja de la Santamaría debajo de su cabeza como su almohadita, o también hoja de yuca, pero eso no he visto. Hay un suri, una larva que está durmiendo nomás, y se la ponen al niño para que sea igual y va a estar durmiendo.

Ella no ha tomado purga, sino trago hasta 3 semanas, antes que se levante de su cama se toma chuchuwasi en trago.

He dado de lactar leche a todos mis hijos. Un hijito mayor se me ha muerto de 7 años con mal de gente, hoy tendría 24 años, bien flaquito. Le llevé al curandero, pero igual nomás quedó. Otra mujercita se murió con mal de gente, ha agarrado vómitos, le llevé al médico y ha estado bien un día y luego se ha muerto de 1 año y 1 mes.

Los otros: uno se ha muerto de un mesecito, cuando ha aparecido mi cuñado, le hacen bañar con cerveza, pero helado estaba ya, con cerveza ha muerto. Yo no estaba allí, estaba enferma.

Eso es bien fuerte, las dietas que el padre tiene que hacer para cuidar al niño, hay que hacerle tomar al niño un poquito para que no le repercuta, porque si al padre le dan trago, le puede chocar al bebito.

¿Cuándo estas embarazada, qué cosas no debes hacer para que al niño no le malogre? Cuando a una víbora le ves no se mata porque al niño le hace daño. Hemos visto casos de peleas de pichicos, la víbora, carachupa, todo le hace daño al niño. Dicen que no “agravian” a la carachupa, es decir que no le matan.

Yo he cuidado a mis hijos de la carachupa, pero nunca le he agraviado. Cuando estas embarazada no puedes comer carachupa, ni mamaco. Cuando comen carachupa o mamaco, el niño no quiere nacer. Bien sensibles son los llullus. Cuando ya nace, los llullus comen plátano maduro cocinado.

En el hospital, al niño le hacen bañar al toque, igual que a la mujer. No nos dejan estar en nuestra cama, le hacen caminar y le abren todas las ventanas.

Si una embarazada tiene un bebé varón, no le afecta a la niñita pequeña que le toca a la embarazada o si la embarazada le toca. La mujer que tiene un bebé de sexo opuesto le tiene que curar bañando a la criatura que está afectada. Por eso, las embarazadas no deben tocar a los niños, son como veneno. Es también así para las plantas, cuando están con su menstruación.

Jesús Guerra. 39 años. Comunidad de Pucalpillo. Tiene 6 hijos: 3 mujeres y 3 varones. Su esposo es de Pucallpillo. Se han conocido allí. Ha dado a luz con la partera Antonia Vela la ayudó a traer a su primer hijo. Crían en su nombre de su hijo un caballito. También ya van a hacer una chacra en su nombre.

Cuando estoy embarazada, yo trabajo hasta el día en que va a venir el llullu. Yo siembro nomás. Cuando se cosecha no se puede porque se seca. Pero si estás embarazada cuando está en flor el frejol no se puede entrar a la chacra porque se malogra. Yo tampoco creía al principio. A tres hijos los traje solita. Primero he dado a luz, y luego mi esposo ha llamado a la partera para que corte el cordón. Mi suegra ha cortado el cordón. La placenta ha caído solita. Mi suegra era en la chacra abajo, y yo solita me he dicho: voy a llamar a mi mamá. A mi comadre le he mandado a enterrar al cementerio la placenta. No sabemos cuál será su secreto para llevarlo al cementerio. Al hombre le shingura el añuje, ya el hombre no quiere ir a cazar.

Cuando quiere quitarles su pecho a los niños, coloca chicha en su pezón. Cuando les quieres hacer olvidar el chuchu les pone sal o limón al chuchu, al pezón, pero ellos no quieren olvidar: le limpian para seguir tomando su chuchu.

Mi varoncito era así, no quería olvidar. Yo curaba, y el limpiaba. No le engañaba. Limpiando quería embocar otra vez, pero probando ya asqueaba. Ya se le da su maduro, su tacachito con su mela-mela. A los 8 o 10 meses se les da sal para que chupe. Hay secretos para dar de comer sal. "Cuchicaran", cuchi cuero: cuero de chancho, es un secreto para que coma sal. 3 Semanas después de dar a luz tomo mi purga: indano.

Cuando las mujeres reglan, les dicen que son mujeres venenosas. El perro no debe comer lo que coja el hombre, el perro te shingura. A los niños que están creciendo se le hace tomar una purguita: Ojé para los niños, se les da cuando tienen 2 años, sin dieta. Le hemos dado ojé a mi hijo. Le damos ojé y lo bañamos, se les da 1 cucharadita de café negro y leche.

La embarazada puede matar a un perro (mujer venenosa). Se agravia al perro cuando come las sobras de la embarazada. Las sobras se deben poner en la candela. Si le das de comer sobras de la embarazada al perrito, se muere. No hay ni con qué curarlo. Si va a comer tus sobras va a morir tu perro. Es venenosa.

En qué momento se les conversa a las hijas señoritas sobre su menstruación.

Cuando llega su tiempo o su año, algunos no quieren hablar, pero se le dice que se va a enfermar, vuelta hay que conversar entre wambras: “tú ñañita también vas a ser así”.-Ay no dicen-. Hay ñanita ya mi año ya va a llegar, dicen. Se les dice: “así tú también ya vas a hacer, cuando crezcas”. La hija, la hermana mayor le avisa a la menor. No se bañan se lava nomás, les digo.

A veces la menstruación no viene normal, ¿qué se toma para eso?

Se toma ojé para que cuide a la chica. Con ojé a la que menstrua para que arregle su cuerpo se le invita: ajengibre y miel de ramiche hervido en olla nueva, para que arregle su sangre. Así se bota el frío para tener más hijos. Yo les invito ojé. Cuando retarda la niña se toma purga, toé, ajengibre, se hace hervir en ollita nueva, eso también se les echa a ellas, se toma cuando están con su menstruación se arregla.

Para ir a la fiesta ¿se conversa con las hijas señoritas? ¿Cómo hacen ustedes?

Hasta las 12 nomás están yendo, se les dice. Mi mamá no quería dejarme ir a la fiesta. No queriendo mandar a las hijas a la fiesta. Ya les están espiando a las chicas. Los hermanos mayores no quieren mandar a las fiestas. Ahora mis hijas ya se van todos nomás ya. La escuela ha cambiado a las chicas. Las chicas llevan sus tinajitas. Vas a la fiesta pero a ayudar, se les dice.

Carolina Guerra Cachique. 43 años. Tiene 6 hijos: 3 hombres y 3 mujeres. Los hombres tienen 25 años, 23 años, mujer 20 años, 16, y el último tiene 13 años, ya terminó la primaria.

Di a luz con partera en la chacra de Alto Pucallpillo que me ha auxiliado en uno nomás. Doña Toribia mi comadre me ha ayudado en los demás partos. La placenta ha venido rápido y la han llevado al monte. Mis hijas mayores ya se han casado: viven conmigo en Pucallpillo. Uno de mis hijos está en Morales. Tenemos chacra acá en Congonpera: 8 hectáreas y trabajan allí todos mis hijos. Se cosecha algodón, maíz suave, duro, yuca, frejol, plátano, todo lo que se siembra, pero aquí en Pucallpillo no da frejol por el mucho calor, tenemos puspino, habitas o chiclayo. Todo es para comer, para cuando se va mi sobrino, para la familia. A veces cuando no hay nada, no vendemos, es para comer nomás. El algodón si es para vender, o a veces para hacer nuestra ropa. El algodón cuesta 1.20 Nuevos soles, el pardo está a 1.50 Nuevos soles. Para hacer chicha cosechamos maíz. Pero ahorita no hay maíz. Para hacer chicha se le muele el maíz suave y se le pone a hervir con agua, se le cocina, se pone en batán. Se masca o se le pone chancaca, para que fermente se le deja en

una tinaja un día. Todas tienen su tinaja para la chicha, pero ya no quieren poner en tinaja, lo ponen en balde. Cuando hace calor se toma su chicha. A veces se compra ya molidito el maíz, nunca le falta la chicha.

> Si tampoco tengo frejol, me voy a pedirle a mi hermana, si ella también no tiene, a mí me pide. Ella, mi hermana mayor es como mi mamá. Hay que hacerle probar a todos, pues. Así se prestan.

Celia Amasifuén Sinarahua. 37 años. De la comunidad nativa de Chirikyacu. Ya no vive su mamá, su papá sí. Vive en Naranjal. Su papá tiene 65 años aproximadamente. Ella tiene 3 hijos (dos mujeres: 20 y 16 años), y un varón de 14 años. Su esposo se la robó y luego ha hecho la aparecida.

> He dado a luz en la chacra de Naranjal con mi suegra que me ayudó. Cuando di a luz colocaron la placenta en la casa del curuwinsi, mi suegra se apellida Sangama, mi esposo es Cachique Sangama. Mi esposo es de Naranjal, me llevó y luego me ha hecho aparecer y me han dado mi carahuasca.
>
> Tengo 6 hectáreas, donde cultivo frejol, arroz, maíz, maní, plátano, yuca, mishucsi para comida, pero vendo también en el mercado de Lamas: frejol, plátano. Por el kilo de frejol huasca seco me pagan 4 soles. Panamito también vendo. Tengo monte y chacra, y allí trabaja mi familia y la de mi esposo.
>
> Cuando he dado a luz, la placenta la dejamos en la entrada en la casa del curuwinsi. Preparo chicha, tengo tinaja, tejo chumbes. Mis tías me enseñaron y mi mamá me enseñó cuando era chiquita. Se bota el hilo en el agua para curar la mano. Las pretinas son largas, se usan para ayudanteo, para leña es más ancha. El chumbe es más corto. Son diferentes para los padres y para los hijos.

Son diferentes diseños o labores como el chumbe que hacen en las labores de los tejido: Chullu ucho es el más sencillo. Se heredan los diseños. Se le va formando el dibujo en el chumbe.

> Sí hay secretos para curar la mano del que teje. Con la makanilla, cuando eres niñita y empiezan a urdir, no puede hacerlo bien la niña, entonces se bota en el agua el hilo. No todas las pretinas son iguales, algunas son más delgaditas, otras son más anchas, depende de si es más ancho para alguna persona o para otra. Se hace el diseño al momento de tejer, si hago un alacrán o una flor depende de cada uno. Sale de acuerdo a la cantidad de hilo que se pone. Entre las mujeres se sabe quiénes son las que tejen más bonito y te enseñan. Los animales que están en los chumbes son los que las madres han hecho y nosotras hacemos lo mismo.

Alberto, su esposo tiene un chumbe para la chacra, para venir a Lamas, tenía su chumbe especial para aluchar.

En la cerámica ¿hay algún secreto para cuando se está quemando las vasijas?

Con la menstruación no se puede embarrar la cerámica porque se rompe la vasija y además se malogra la mina de la greda, el lugar de donde se trae la greda se malogra. A veces se quiere ayudar a hacer el tiesto la que está con su menstruación, pero el tiesto ya se rompe.

Para aprender a hacer tiestos, se toma su caldo de la greda. Cada uno que se va haciendo su tiesto tiene su agua al costado, donde metes tu mano se van lavando con lo que agarran la yunguna de cascarita de plátano le van haciendo agüita, y se lo van tomando con una cuchara para criar la habilidad.

Las chicas llevan su tinaja pintadas a la fiesta. Se debe recoger o sacar la greda en llullu killa, o en mengua. Para que quede bonito se pinta la vasija con añil, el diseño que una quiera: flores, mariposas, pescaditos, "pintashos". Se tiene uno que lavar su mano con agua para que no se haga cachi-cachi.

Cuál es el trabajo de la mujer en la chacra?

El trabajo de la mujer es en la casa, pero lo que haces no aparece. Así es pues. En la chacra, se siembran los cultivos frejol, yuca, maíz, maní, etc.

Cuando llueve y tienes tiempito, se les enseña a las hijas a tejer o a embarrar, a hacer los diseños de pescado, caballito, diseños en chumbe. A los 10 años ya sabes tejer bien ya. Ya pues están mirando duro. Así son inteligentes, viendo nomás aprenden.

Desde luego del almuerzo hasta las 4.00 pm queman su cerámica, porque antes el sol es demasiado fuerte. Después de quemar las vasijas no se debe uno bañar, porque si no, el Tunchi nos chupa. Cuando muere un familiar se come gallina, plátano a leña. Cuando muere da tristeza, qué vas a hacer. Cuando muere un adulto o mayor se tiene miedo bastante. Después de muerto he visto a mi papá. Rapidito nomás hay que hacer bulla, no le he visto su cara, solamente su pañuelito. Clarito lo he visto, pero no he tenido nada de miedo, solo me ha hecho soñar. Has de cumplir dice su orden.

Qué cosa no se come cuando muere una persona:

Cuando alguien muere no se come frejol, ají. Desde el velorio no se barre la casa un mes. Al difunto le ponen su agua, su chicha. Se aleja ya el difunto al mes. Pero en sueño está, te hace soñar. O se sueña al finado para que llueva. Cuando se han muerto los hijos chiquitos, se les sueña grandes. Yo tengo un hijo muerto, y yo le sueño grande ya.

Leonardo: Nosotros tenemos un winsho que ha muerto cuando tenía 15 días, y hoy tendría ya 20 años, mi madre le sueña joven, a mi padre le sigue. Las familias están esperando, dicen que les sueñas en algún momento para que nos advierta de algún peligro. Si yo sueño a mi padre y voy a Morillo, ya sé que puede pasar algo, ya

llevo mis cosas, mi capa, voy preparado. Los niños, cuando muere un papá o un tío, llevan una piedrita para que no le asuste. Nos ama el tunche a los grandes también. Cuando alguien que sabe curar se enferma, ese señor ya no te sana, su remedio ya no te hace efecto.

Si se sueña con orinar, a la semana muere alguien. Y cuando alguien muere, hay un año de duelo. Cuando muere un familiar cercano, se visten de negro, todo negro por un año completo.

Luego que pasa el luto, hacen fiesta para botar el luto. No se puede vivir con la pena, hay un momento en que se larga el luto, le botas pues. Se bota ya pues. La abuela Adela sembraba ají en su huerto, pero cuando ha muerto todito su ají se ha secado. La hormiga pues ha comido todo lo que ha sembrado.



Bibliografía consultada

Barbira, Francoise. Entre Sierra y Selva. Manuscrito. Investigación realizada entre 1974 y 1977 en Lamas. S/f. 485 páginas. En Biblioteca de CAAAP – Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Barclay, Frederica. "Cambios y continuidades en el Pacto Colonial en la Amazonía: El caso de los indios Chasutas del Huallaga medio a finales del siglo XIX". **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos.** 2001, 30 (2): 187-210

Belaúnde, Luisa Elvira. (2008). **El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos**. Segunda edición. Lima. CAAAP.

Bourdieu, Pierre. **La dominación masculina**, 1985

Buttler, Judith. **El género en disputa**, (trad. 2007), cap. 1,

Buttler, Judith. **¿El parentesco es siempre de antemano heterosexual**? (trad. 2004),

CEDISA. (1995), **Mujer y cambios en el sistema agrícola del Bajo Mayo. Tarapoto. San Martín. Documento de Trabajo.** Del Castillo Morey, Martha; Rengifo Vásquez, Grimaldo. 58 pp. Lima.

Da Matta, Roberto. (1976). **Um Mundo Dividido. A Estructura Social dos Indios Apinayé.** Petrópolis: Vozes.

Descola, Philippe. (1997). Las Cosmologías de los indios de la amazonía. Publicado en Revista Mundo Científico Nº 175, pp. 60-65.

Garavito, Cecilia; Vattuone, María Elena y Solorio, Fortunata. (1997). La investigación de género en el Perú. Serie Investigaciones breves N° 6. Lima: Consorcio de Investigación Económica.

Gow, Peter. (1991). **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**". Oxford: Clarendon Press.

Lévi-Strauss, Claude. **El sexo de los astros**. Antropología Estructural

Luna, Eduardo. (1986). **Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon**. Doctoral dissertation for the Doctor's degree in humanities al the University of Stokcholm..

Maldonado Gómez, María Cristina. (2003). Reseña de "La dominación masculina" de Pierre Bourdieu. **Revista Sociedad y Economía, núm. 4**, abril, pp. 69-74. Universidad del Valle. Cali, Colombia

Meentzen**,** Angela**. Políticas públicas para los pueblos indígenas en américa latina.** Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia. Fundación Konrad Adenauer. Programa Regional Participación política indígena en América Latina. Lima, 2007. Título original en alemán: Staatliche indigena-politik in lateinamerika imvergleich - Mexiko, Guatemala, Ekuador, Peru und Bolivien.

Moser, Carolina. O.N. (1991). La planificación de género en el tercer mundo: Enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género, pp. 55-124. En: Guzmán Virginia, Portocarrero Patricia y Vargas Virginia (Comp.). **Una nueva Lectura: Género en el desarrollo**. Lima, Perú, Flora Tristán Ediciones.

Nieto, Valentina. **Mujeres de la abundancia**, en Amazonía desde adentro, aportes a la investigación de la Amazonía colombiana, pp. 25-50, Nieto, Valentina y Palacios, German (eds.), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ortner, Sherry. (1974). "Is Female to Male as Nature is to Culture?" En: **Woman, Culture and Society**. Zimbalist Rosaldo, M.& L. Lamphere (éds.), pp. 67-87. Stanford University Press, California.

Overing [Kaplan] Joanna. (1981) «**Review Article: Amazonian Anthropology**». En: *Journal of Latin American Studies* 13(1): pp. 151-64.

Rengifo Vásquez, Grimaldo. (2008). "El mercado de la agrobiodiversidad". En: **Sembrar para comer. Experiencias institucionales con comunidades indígenas Kechua - Lamas**. Waman Wasi. Centro para la Biodiversidad y la Espiritualidad Andino Amazónica / PRATEC – Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas

Rengifo Vásquez, Grimaldo. (2010). **Los caminos de la sal: el regreso al territorio excluido**. Efectos del Fondo de Iniciativas de Afirmación Cultural (FIAC) en la recuperación de los ámbitos de comunidad de los Quechua-lamas. Lima PRATEC.

Revista Gaceta Constitucional Nº 31 de julio 2010. Soria Dall'Orso, Carlos, Valeska Ruiz Peña, Ileana Rojas Romero. **Comentarios a la sentencia 022 del Tribunal Constitucional recaída en el expediente de Acción de Inconstitucionalidad 022-2009-PI/TC contra el Decreto Legislativo 1089 y su relevancia para la interpretación de los Derechos de los Pueblos Indígenas.**

Rodríguez de la Matta, Silverio y Bartra Rengifo, Javier, 1997. Shapshico. "Supersticiones, Creencias y Prestigio". Cultura Popular de San Martín. Shansho editora y promoción.

Ruiz-Bravo, Patricia. (1995) *Estudios, prácticas y representaciones de género. Tensiones, desencuentros y esperanzas*. En: Portocarrero, Gonzalo y Marcel Valcárcel. (editores): **El Perú frente al siglo XXI**. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica..

Scazzocchio, Françoise. (1981) *La Conquete des Motilones du Huallaga Central aux XVIIe et XVIIIe Siecles*, en **Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines**. 10 (3-4): 99-111. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Surrallés, *Alexandre.* **Percepción, ritual y poder. Elementos de análisis desde una perspectiva amazónica. CNRS. Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, Paris**

Trujillo, Catarina. "Entre selva y mercado: exploración cuantitativa de los ingresos en hogares indígenas". En: **Gente, tierra y agua en la Amazonía**, eds. Buitrago, Ana y Jiménez, Eliana, pp. 133-164, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008

Viveiros de Castro, Eduardo. (2004). "Perspectivismo y multiculturalismo en la América indígena". En Surrallés A. & García Hierro P. (eds.), **Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno.** Copenhague: IWGIA.

Waman Wasi (2004). **Las plantas Medicinales en la Visión Kechua-Lamas**. Lima. Waman Wasi. Centro para la Biodiversidad y Espiritualidad Andino Amazónica

Waman Wasi. **La Pequeña agricultura en la Región San Martín**. Ensayos, Lima 2012.

1. Protocolo de ética: Investigación "Mujer, biodiversidad, y seguridad alimentaria en las comunidades kechua-lamas"

La presente investigación acerca de Mujer, biodiversidad, y seguridad alimentaria en las comunidades kechua-lamas" que realiza Gladys Mercedes Faiffer Ramírez, y el equipo de trabajo del Waman Wasi, se compromete formalmente a lo siguiente:

a. Respetar y reconocer la autoría de los saberes recogidos de las personas con las que se han mantenido conversaciones y entrevistas.
b. Guardar y respetar el anonimato de las personas informantes si el caso lo amerita o si así lo manifiesta la persona a quien se entrevista, para lo cual se le hará la consulta respectiva.
c. Entregar y devolver la información recabada, en forma gráfica, en video, o impreso de modo que pueda ser compartido y socializado en la comunidad de la cual se recabó la información.
d. Como miembro de la ONG Waman Wasi, los documentos que se publicarán se realizarán con conocimiento de las comunidades indígenas. Los documentos, videos, cartillas o material gráfico que se publiquen llevarán una cláusula de salvaguarda con siguiente texto:

   *Cláusula de salvaguarda sobre saberes y prácticas tradicionales vigentes en comunidades Kechua-Lamas de la Amazonía asociada a la información colectada y sistematizada para el (video, folleto, informe, investigación): "*Mujer, biodiversidad, y seguridad alimentaria en las comunidades kechua-lamas*".*

   La ONG Waman Wasi con sede en el barrio Ubos, de la ciudad de Lamas, Perú, ha realizado la producción del (libro, video, informe): "Mujer, biodiversidad, y seguridad alimentaria en las comunidades kechua-lamas" en (fecha) y en el marco de lo dispuesto por:

a. El artículo 5 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo –OIT sobre los Pueblos Indígenas, ratificado por el Perú mediante Resolución Legislativa Nº 26253.
b. El artículo 8 inciso j) del Convenio de Diversidad Biológica –CDB ratificado por el Perú mediante Resolución Legislativa Nº 21681.
c. Los artículos 23 y 24 de la Ley Nº 26839 –Ley sobre la Conservación y Aprovechamiento Sostenible de la Diversidad Biológica.

Declara:

1º Que la información colectada y sistematizada sobre saberes asociados a la crianza del monte y de la chacra, así como sus opiniones sobre sus recursos naturales y su eventual explotación por terceros se ha obtenido mediante el diálogo consensuado con los campesinos y comunidades participantes de la investigación: "Mujer, biodiversidad, y seguridad alimentaria en las comunidades kechua-lamas".

2º La información aquí comprendida constituye "patrimonio cultural" de las comunidades nativas Kechua-Lamas que la han mantenido, desarrollado y

regenerado intergeneracionalmente. Su eventual utilización por parte de terceros debe reconocer los derechos de las comunidades indígenas que aparecen en este documento.

Lamas, 24 de Setiembre 2014.

Gladys Faiffer Ramírez.